R 216/74

Профессору-наставнику
Роману Федоровичу
Брандт
от издателя публичных лекций проф. Н. Я. Грота
студ. А. Каверзнева.

R 216/74

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ XVII и XVIII вв.

ДЕСЯТЬ ПУБЛИЧНЫХЪ ЛЕКЦІЙ

8285

ПРОФЕССОРА МОСКОВСКАГО УНИВЕРСИТЕТА

Н. Я. ГРОТА,

ЧИТАННЫЯ ВЪ АУДИТОРІИ ПОЛИТИХНИЧЕСКАГО МУЗЕЯ.

Ф-28-5007

1890-91 г.

МОСКВА.

ПУБЛ. БИБЛ. имени В. И. ЛЕНИНА С.С.С.Р.

200705144 4

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ XVII и XVIII вв.*

ЛЕКЦІЯ I.

ОБЩЕЕ ВВЕДЕНІЕ: ЗАДАЧИ ФИЛОСОФІИ И ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ, ЗНАЧЕНІЕ ФИЛОСОФІИ ДРЕВНЕЙ И СРЕДНЕВѢКОВОЙ.

Мм.Гг.,

Исторія съ извѣстной точки зрѣнія - наука психологическая и потому субъективная. Она изучаетъ духовную жизнь человѣческихъ обществъ и отдѣльныхъ личностей, - правда не законы, но все же факты и документы этой жизни, человѣческіе поступки и дѣла, какъ выраженія процесса духовнаго развитія и постепеннаго совершенствованія человѣческаго рода. А такъ какъ внутренняя психическая жизнь другихъ личностей недоступна нашему знанію непосредственно, такъ какъ, видя внѣшнее ея проявленіе, мы должны сами догадываться о мотивахъ поступкахъ, о цѣляхъ и стремленіяхъ личностей, творящихъ исторію человѣчества, движущихъ впередъ или тормозящихъ его развитіе, - догадки же эти опираются на аналогіи нашихъ собственныхъ мотивовъ, стремленій и цѣлей, то исторія не можетъ не быть въ извѣстной мѣрѣ наукою субъективною. Историкъ, далѣе, выдвигаетъ на передній планъ рядъ личностей, которыя кажутся ему выразителями внутренняго смысла эпохи, онъ признаетъ извѣстныя событія особенно важными и рѣшающими въ ряду другихъ, напр.,одинъ - крестовые походы, другой - нѣмецкую реформацію или французскую революцію. Конечно онъ руководится при этомъ не только внѣшними объективными признаками взаимнаго отношенія личностей и событій, ибо эти признаки часто сбивчивы и противорѣчивы и не все то, что производитъ шумъ и трескъ, велико и важно: главною руководящею нитью въ оцѣнкѣ значенія отдѣльныхъ личностей и событій въ ходѣ міроваго развитія являются для историка его собственныя убѣжденія о томъ, что всего важнѣе для человѣка и человѣчества, куда направляется ихъ развитіе, какія цѣли и идеалы должны руководить лучшими людьми, если они хотятъ вести народъ по пути прогресса. И съ этой стороны, слѣдовательно, исторія также наука субъективная, тѣсно связанная съ душевнымъ строемъ самого историка. Если-бы историкъ захотѣлъ устранить изъ своего повѣствованія всякое истолкованіе истинныхъ причинъ и внутренняго смысла людей и явленій въ связи съ свойственнымъ ему самому пониманіемъ

---

* Десять публичныхъ лекцій, читанныхъ въ Московскомъ Политихническомъ Музеѣ зимою 1890-1891 года.

душевной жизни и въ зависимости отъ его личныхъ идеаловъ добра, истины, красоты, прогресса, то онъ бы далъ намъ не исторію той или другой эпохи, того или другого народа, а сухой и скучный перечень внѣшнихъ фактовъ, непонятную и ни для кого незанимательную смѣну людей и происшествій. И наоборотъ: чѣмъ болѣе историкъ вноситъ въ анализъ людей и событій внутренняго свѣта, субъективной правды своихъ собственныхъ убѣжденій, страстной преданности своимъ личнымъ идеаламъ, тѣмъ онъ выше какъ историкъ, тѣмъ онъ глубже проникнетъ самъ и введетъ насъ въ интимную лабораторію того творческаго процесса, посредствомъ котораго человѣчество въ настоящемъ непрерывно поглощаетъ въ себя свое прошедшее и созидаетъ свое будущее. Конечно все это не только не исключаетъ, но прямо предполагаетъ точное знаніе самихъ людей и событій въ ихъ внѣшнихъ чертахъ, въ ихъ внѣшней связи и послѣдовательности. Можно утверждать лишь то, что при прочихъ равныхъ условіяхъ историкъ съ твердыми и ясными мечтами, идеалами и убѣжденіями, несравненно выше историка безличнаго и безстраснаго.

Но этого мало: историкъ долженъ быть и художникомъ и только, если онъ художникъ, если онъ обладаетъ силою творчества и силою самосознанія, - онъ найдетъ въ себѣ самомъ психологическія нити для правдиваго и глубокаго пониманія другихъ личностей и событій исторіи. Каждый человѣкъ непрестанно носитъ въ себѣ всѣ законы духа, содержитъ въ себѣ въ той или другой степени развитія всѣ доступныя человѣку побужденія воли, всѣ чувства и всѣ страсти человѣческія, задатки всѣхъ идей и открытій. Найти въ себѣ все это - общечеловѣческое, распредѣлить его въ должной перспективѣ и воплотить силою творчества въ галлерею душевныхъ типовъ, въ музей живыхъ человѣческихъ образовъ и дѣяній - вотъ задача художника. Отыскать воплощенія этихъ разнообразныхъ душевныхъ типовъ, по дѣламъ и поступкамъ людей въ прошлой жизни человѣчества - связать живые творческіе образы фантазіи съ извѣстными именами, событіями и хронологическими данными, исправивъ и провѣривъ ихъ показаніями дѣйствительности, - вотъ задача историка. Эта послѣдняя задача, очевидно, не выполнима безъ первой. Но это не должно заставить насъ считать исторію дѣломъ фантазіи и личнаго произвола. Истинный художникъ, находя въ себѣ общечеловѣческое и воплощая его въ типы, возвышается изъ сферы чисто личнаго, ему индивидуально-свойственнаго въ сферу всеобщаго; - того, что составляетъ природу всякой духовной личности; въ самомъ субъективномъ онъ открываетъ объективное, устойчивое - познаетъ объективную правду

жизни, общіе законы, духовнаго взаимодѣйствія личностей. Отъ того и выходитъ по удачному выраженію Достоевскаго|въ романѣ"Идіотъ"|, что "типы|хороша - го художника|, чрезвычайно рѣдко встрѣчающіеся въ дѣйствительности цѣ - ликомъ, тѣмъ не менѣе почти дѣйствительнѣе самой дѣйствительности"|ч.IV, I|. "Подколесинъ въ своемъ типическомъ видѣ, поясняетъ Д., можетъ быть даже преувеличеніе, но отнюдь не небывальщина. Какое множество умныхъ людей, узнавъ отъ Гоголя про Подколесина, тотчасъ стали находить, что десятки и сотни ихъ добрыхъ знакомыхъ и друзей ужасно похожи на Подко - лесина. Они и до Гоголя знали, что эти друзья ихъ такіе, какъ Подколе - синъ, но только не знали еще, что они именно такъ называются." "Въ са- мой дѣйствительности типичность лицъ, говоритъ дальше Достоевскій, какъ бы разбавляется водой- всѣ типы художника снуютъ и бѣгаютъ предъ нами ежедневно, но какъ бы въ нѣсколько разжиженномъ состояніи". И вотъ за - дача правдиваго историка-художника, скажу я уже отъ себя, состоитъ въ томъ, чтобы, создавъ творчески объективные типы людей извѣстной эпохи, народа, общества, съумѣть найти ту пропорцію разжиженія, которая необ- ходима для правдиваго воспроизведенія портретовъ ДѢЙСТВИТЕЛЬНО жившихъ людей и РЕАЛЬНОЙ картины жизни человѣческаго общества въ ту или другую эпоху. Критеріемъ для такой работы является опытъ, изученіе и сопоста- леніе фактовъ, какъ живописецъ-портретистъ, историкъ постоянно долженъ отрываться отъ полотна, на которомъ пишетъ, и вглядываться въ дѣйстви - тельныя событія, въ переданные ему преданіемъ образы людей - эти разжи- женныя воплощенія типовъ. И этимъ историкъ отличается отъ поэта.

Все это я считалъ нужнымъ сказать, чтобы выяснить предъ Вами свою задачу историка философіи.

Исторія философіи есть исторія мыслей, чувствъ и стремленій людей т.е. исторія душевной жизни по преимуществу. Въ истолкованіи этой исто- ріи убѣжденія и личные идеалы историка еще важнѣе, чѣмъ въ исторіи по - литической и общественной жизни, въ исторіи поступковъ и дѣлъ людскихъ. Каждый новый шагъ на пути мысли, эстетической оцѣнки и нравственныхъ стремленій въ исторіи философіи является для историка прогрессомъ или регрессомъ, важнымъ событіемъ или ничтожнымъ происшествіемъ, смотря по- тому, какихъ онъ самъ держится убѣжденій относительно задачъ мысли, чув- ства и воли человѣческой. Интимныя убѣжденія историка философіи суть, конечно, -его собственныя философскія убѣжденія. Историкъ философіи не можетъ не быть философомъ. Иначе онъ ничего не пойметъ въ философскихъ подвигахъ и погрѣшностяхъ своихъ предшественниковъ. И чѣмъ шире его соб-

ственный кругозоръ, чѣмъ правильнѣе и глубже его пониманіе задачъ философіи, тѣмъ онъ будетъ ближе къ истинѣ въ группировкѣ философскихъ системъ прошлаго, въ истолкованіи ихъ значенія и взаимной связи. Не сами ли философы, становясь критиками-историками создаютъ прочную славу другихъ философовъ ?!

Конечно не самому историку философіи судить о достоинствѣ тѣхъ философскихъ убѣжденій, которыми онъ руководится въ критическомъ распорядкѣ философскихъ системъ прошлаго. На это опять есть судъ исторіи,т.е. объективнаго самосознанія другихъ философовъ,если только онъ станетъ предметомъ исторіи. Но обойти историку философіи опредѣленіе задачъ и смысла философіи невозможно и съ этого опредѣленія и я долженъ начать свой небольшой курсъ исторіи новой философіи.

Человѣкомъ живетъ духомъ и въ этомъ отличительная черта и особый смыслъ его "человѣческаго" существованія, когда онъ выбился изъ условій чисто матеріальнаго прозябанія. И если онъ разъ уже началъ жить духомъ, то возвратъ къ прозябанію не проходитъ для него безнаказанно. Лишь только духовные интересы въ немъ изсякаютъ, лишь только дыховныя силы перестаютъ въ немъ первенствовать и направлять его животное существованіе, такъ тотчасъ же жизнь его начинаетъ разстраиваться, въ немъ пробуждаются низменные инстинкты, животныя страсти, безграничный, ненасытный эгоизмъ или безысходная апатія, ненависть къ жизни. Естественнымъ послѣдствіемъ такого разстройства въ работѣ жизни являются тяжкія болѣзни, весьма часто болѣзни психическія, иногда стремленіе къ самоубійству.

Духовными интересами живетъ и долженъ жить человѣкъ; но духовные интересы его различны. Мысль влечетъ его къ идеалу истины, полноты и совершенствъ знанія; чувство влечетъ его къ красотѣ, т.е. къ полнотѣ духовнаго наслажденія гармоніей въ мірѣ и въ немъ самомъ; воля ставитъ предъ нимъ идеалъ добра, т.е.полноты проявленія его дѣятельныхъ силъ. Всѣ эти различные, духовные интересы создали особыя области духовной жизни человѣка-науку, искусство, религію. Но въ своемъ исключительномъ и одностороннемъ развитіи всѣ эти интересы и области духовной жизни человѣка естественно перекрещиваются, сталкиваются другъ съ другомъ, вступаютъ въ борьбу. Умъ своимъ холоднымъ анализомъ склоненъ убивать живую конкретность и красоту явленій жизни, цѣльность и энергію стремленій къ добру: онъ слишкомъ часто изсушаетъ сердце и парализуетъ активную энергію человѣка; чувство, предоставленное исключительно самому себѣ, подкупаетъ мысль, уменьшаетъ силу рефлексіи и нерѣдко разслабляетъ волю. Не сдерживаемое умомъ и волею , чувство выходитъ изъ бе -

реговъ и наводняетъ бурнымъ потокомъ всѣ области духовнаго существованія человѣка, вступаетъ въ борьбу съ логикой ума; дѣлаетъ волю орудіемъ прихоти и вкуса. Въ свою очередь и воля, при исключительномъ напряженіи, хотя бы въ сторону самообузданія и самоограниченія, дѣлаетъ изъ человѣка безучастнаго и холоднаго зрителя красоты и гармоніи, слѣпаго фанатика долга и врага всякаго умственнаго прогресса. Высокъ идеалъ добра; но, если всѣ силы души только на него направлены, то красота представляется соблазномъ, а работа мысли - излишней роскошью и помѣхой для надлежащей нравственной кристаллизаціи. Но развѣ задача духовнаго человѣка - кристаллизоваться и застыть въ созерцаніи своей добродѣтели?Высшій идеалъ человѣка заключается конечно въ полнотѣ и гармоніи его духовнаго существованія, въ полномъ взаимномъ проникновеніи въ его жизни идеаловъ истины, красоты и добра, энергій мысли, чувства и воли.Высшій идеалъ человѣка - геніальность , а не святость. Иначе зачѣмъ бы дана была ему сила тонко мыслить и глубоко чувствовать? Святые уходятъ изъ міра, ибо они отрицаютъ міръ. Святые, если они ТОЛЬКО святые, -эгоисты, ибо зачѣмъ имъ помогать другимъ людямъ жить въ мірѣ и во грѣхахъ? А если святой умираетъ за ближнихъ своихъ, то онъ уже не только святой, онъ этимъ самымъ признаетъ міръ, утверждаетъ его будущую красоту и свободу. Его жертва есть жертва свободы мысли и красоты жизни.

Та способность душевная, которая стремится въ человѣкѣ примирить идеалы красоты, истины и добра есть способность самосознанія, и благодаря этой способности человѣкъ можетъ и долженъ регулировать свою внутренюю жизнь, умѣрять крайности непримиримой логики ума, увлеченія чувства и прямолинейности воли. Эта способность иначе называется разумомъ. Она породила особую область духовной жизни человѣка, направленную къ внутреннему умиротворенiи и синтезу, и эта область - ФИЛОСОФІЯ. Философія значитъ буквально - любовь или стремленіе къ мудрости. Мудрость не есть ни воспріимчивость къ истинѣ, ни чуткость къ красотѣ, ни влеченіе къ добру, взятыя отдѣльно, а высшій образъ ихъ гармонія, идеалъ примиренія ума, воли и чувства и достиженіе ими полнаго равновѣсія. Наука, искусство и религія много враждовали между собою и часто подкапывались другъ подъ друга. Объ этомъ свидѣтельствуютъ объективные факты исторіи. Философія въ лучшихъ своихъ представителяхъ всегда старалась примирять ихъ между собой, ограничить и точно очертить область каждой. Къ этому стремились величайшіе геніи - философы -Платонъ, Аристотель, Лейбницъ, Кантъ.

Но опираясь на науку, - сама наука - философія часто забывала свое широкое призваніе и превращалась въ гербарій сухихъ отвлеченностей. Черпая вдохновеніе въ художественномъ созерцаніи жизни ,она - въ другія эпохи - отдавалась неукротимымъ порывамъ фантазіи и мечтамъ художественно возсоздать міръ на почвѣ чувства гармоніи, стремясь овладѣть волей; она иногда мечтала одной силою абстракціи построить идеи добра и долга и стать на мѣсто упраздненной ею религіи. Иногда бывало и на оборотъ: она всецѣло подчинялась религіи, наукѣ или художественнымъ идеаламъ времени и робко шла на буксирѣ ихъ, отрекаясь, отъ своей собственной индивидуальности. Все это увлеченіе, признаки слабости и малодушія въ самихъ представителяхъ философіи. Философія не можетъ быть только наукой, одной изъ наукъ, научной философіей,-ибо тогда къ чему и самое понятіе философіи - стремленія къ мудрости, а не только къ истинѣ? Философія не можетъ быть только искусствомъ, субъективнымъ творчествомъ, синтезомъ чувствъ, ибо кто осуществитъ этотъ синтезъ, если не разумъ человѣка? Она не можетъ, наконецъ замѣнить и религіи, стать новой религіей человѣчества, ибо не можетъ основаться на одной вѣрѣ, на субъективныхъ идеалахъ воли, а должна оправдать ихъ разсудкомъ. Платонъ считалъ философію высшей наукой, истинной наукой о бытіи, - величайшимъ искусствомъ| μεγιστη μουσικη | или синтезомъ всѣхъ стремленій человѣческаго духа къ гармоніи и творчеству, и въ то же время воплощеніемъ всѣхъ лучшихъ, нравственныхъ порывовъ воли. Этого взгляда Платона придерживаемся и мы.

И этими взглядами на значеніе философіи освѣщается для насъ весь ходъ исторіи ея. Философія, какъ наука, стремится дать синтезъ всѣхъ знаній въ одно цѣльное ученіе о мірѣ и человѣкѣ. Какъ искусство, она стремится условить и выразить самый интимный смыслъ міровой жизни, міровой гармоніи и красоты. Какъ критика религіознаго сознанія она мечтаетъ найти самыя общія и точныя формулы духовнаго бытія міра и дѣятельности нравственныхъ существъ. Первую задачу выполняютъ теорія знанія и психологія, вторую метафизика и эстетика, третью этика и политика. Поэтому цѣльное философское ученіе или система обнимаетъ собою теорію знанія, со включеніемъ логики, и психологію метафизику и эстетику; этику и политику. Теперь мы знаемъ, чего ожидать чего требовать отъ философскихъ ученій прошлаго, чѣмъ руководиться по оцѣнкѣ ихъ значенія и взаимныхъ отношеній. Вопросъ сводится къ тому, насколько отдѣльные философы и философскія школы удовлетворительно выполнили всю совокупность за-

дачъ философіи.

Одинъ изъ первыхъ историковъ философіи, писатель XVIII в. Joh. Jak. Brucker, написавшій 7 томовъ исторіи философіи на нѣмецкомъ языкѣ |1731-36| и 5 на латинскомъ |1742 - 44| высказалъ мысль, что исторія философіи есть "рядъ безконечныхъ примѣровъ заблужденій", такъ какъ истина можетъ быть только одна, а заблужденія людей разнообразны.

Въ свою очередь, ранѣе его, геніальный ЛЕЙБНИЦЪ утверждалъ, что большинство философовъ въ утвержденіяхъ своихъ правы, и неправы только въ отрицаніяхъ.

Мы думаемъ, что вѣрно судили и Лейбницъ и Брукеръ. Человѣческій геній съ разныхъ сторонъ проникалъ въ храмъ истины, добра и красоты, и противоположныя убѣжденія часто являются одинаково правильными при данномъ ихъ ограниченіи другъ другомъ. Но по малодушію и слабости, свойственнымъ индивидуальной природѣ человѣка, всякій философъ, самый геніальный ,все таки много заблуждался въ истолкованіи частныхъ явленій, и нѣтъ въ исторіи философа, который бы не говорилъ нелѣпостей и даже прямо глупостей.

Отсюда для историка философіи задача - отдѣлить истину отъ лжи,пшеницу отъ плевелъ;-просѣять каждое ученіе сквозь рѣшето строгой критики и овладѣть его лучшими, вѣчно-жизненными элементами.

Но задача историка философіи - понять не только смыслъ отдѣльныхъ ученій,но и общій смыслъ эпохи въ развитіи философіи. Историкъ философіи , не умѣющій схватить духъ эпохи, или не знаетъ исторіи философіи, или - плохой философъ. Приступаемъ къ анализу явленій новой философіи - философіи XVII и XVIII вв., мы должны прежде всего спросить себя:какіе результаты дала, какой смыслъ имѣла философія предшествующихъ столѣтій. Мы сдѣлаемъ это кратко, догматически на основаніи нашего личнаго изученія исторіи философіи древней и средне-вѣковой.

Систематическое развитіе философіи начинается въ VI в. до Р.Х. - 25 столѣтій тому.назадъ. Самый терминъ философіи возникъ, повидимому, въ это же время и изобрѣтеніе его приписывается Пиѳагору. Къ VI же вѣку относится повидимому и появленіе важнѣйшихъ философскихъ движеній мысли на Востокѣ - въ Китаѣ Конфуціанство,въ Индіи- Буддизмъ.

Греческая философія, связанная многочисленными нитями съ новой европейской философіей, составляющей продолженіе ея развитія и дальнѣй-

---

шую разработку разработку поставленныхъ ею проблемъ, возникла сначала на окраинахъ греческаго міра въ Малой Азіи|Іоническая школа| и въ греческихъ колоніяхъ Италіи|Пиѳагорейская и Элейская философія| и философскія движенія съ окраинъ лишь постепенно стягивались къ центру , къ Аѳинамъ. Эмпедоклъ въV в. жилъ и училъ въ Агригентѣ въ Сициліи. Демокритъ основатель древняго матеріализма родился въ Абдерѣ, во Ѳракіи, но во время своихъ путешествій по преданію, былъ и въ Аѳинахъ. Въ Аѳинахъ въ V в. жилъ въ вѣкъ Перикла Анаксагоръ, и здѣсь же въ концѣ того же вѣка училъ философіи Сократъ. Въ Аѳинахъ затѣмъ, въVI в. до Р.Х. жили и учили великій ученикъ Сократа Платонъ и его не менѣе великій ученикъ Аристотель. Этимъ и кончается періодъ разцвѣта греческой философіи.По слѣ этого философское движеніе занимаетъ снова центробѣжное теченіе:Стоическая, Эпикурейская и Скептическая философіи, возникшія въ Греціи въ концѣ IV в.,достигаютъ наибольшаго развитія въ слѣдующіе вѣка въ Италіи, въ Римѣ; мистическія теченія въ философіи, а именно Іудейско-Александрійская школа въ I в. нашей эры, Новопиѳагореизмъ и Новоплатонизмъ появляются и съ особенной силой развиваются въ Александріи.

Древняя греческая философія сначала вполнѣ сливалась съ научной,художественной и религіозной работой человѣческаго сознанія,ибо до-сократовскіе философы были въ то же время или учеными математиками,астрономами и физиками,какъ Ѳалесъ,Анаксимандръ и Пиѳагоръ,или поэтами,какъ Ксенофанъ,Парменидъ и Эмпедоклъ,или религіозными проповѣдниками,какъ тѣ же Пиѳагоръ,Ксенофанъ и Эмпедоклъ.Какъ нѣчто самостоятельное и отдѣльное отъ спеціальной науки,отъ религіи и искусства,философія и индивидуализируется лишь подъ вліяніемъ ученія Сократа о методахъ опредѣленія понятій,въ великихъ системахъ Платона и Аристотеля,въ системѣ Платона,какъ ученіе объ отвлеченныхъ началахъ сущаго.Только въ этихъ грандіозныхъ системахъ отвлеченныхъ истинъ извѣстныхъ намъ благодаря дошедшимъ до насъ подлиннымъ сочиненіямъ этихъ мыслителей, философія выполняетъ все свое назначеніе,пытается обнять въ одномъ синтезѣ всѣ указанныя нами области задачъ своихъ, поставить и разрѣшить всѣ основныя проблемы знанія,бытія, жизни, міровой гармоніи и человѣческаго поведенія. Но въ то же время, несомнѣнно,что системы Платона и Аристотеля составляютъ синтезъ и конечный итогъ всѣхъ философскихъ доктринъ и стремленій 2 предшествующихъ вѣковъ и что въ нихъ дана были заложены главныя философскія направленія не только древности, но и новаго времени.

Іонійскіе философы, ѲАЛЕСЪ, АНАКСИМАНДРЪ, АНАКСИМЕНЪ, ГЕРАКЛИТЪ.

старались открыть первоначальную матеріальную основу міра и выяснить процессъ ея превращенія въ различные живые и одушевленные элементы природы. ПИѲАГОРЕЙЦЫ и ЭЛЕЙЦЫ искали опредѣленія вѣчныхъ идеальныхъ началъ бытія, которыя Пиѳагоръ видѣлъ въ числахъ, Элейцы въ идеѣ единой, духовной субстанціи ЭМПЕДОКЛЪ искалъ опредѣленія матеріальныхъ элементовъ и внутреннихъ силъ, творящихъ природу и таковыми призналлъ любовь и ненависть. АНАКСАГОРЪ выработалъ понятіе разума, какъ творческаго начала, лежащаго въ основѣ міроваго процесса. Сведя матерію къ безчисленнымъ разнороднымъ группамъ качественно отличныхъ частицъ, ДЕМОКРИТЪ создалъ идею матеріальнаго атома и пытался найти механическіе законы сочетанія атомовъ въ разнородные предметы и существа. ПРОТАГОРЪ показалъ относительность знанія и понятій нашего ума. Сократъ открылъ методъ выработки умомъ изъ элементовъ относительныхъ и шаткихъ, устойчивыхъ и твердыхъ понятій о жизни путемъ самопознанія человѣческаго духа. Такимъ образомъ въ различныхъ направленіяхъ заложены начала метафизики и теорія знанія. Въ то же время въ ученіяхъ ПИѲАГОРА, ЭЛЕЙЦЕВЪ, ЭМПЕДОКЛА и АНАКСАГОРА мы находимъ попытку найти принципъ для объясненія міровой гармоніи. Въ ученіяхъ ПИѲАГОРА, ДЕМОКРИТА, софиста ПРОТАГОРА и СОКРАТА есть слѣдъ своеобразной, у каждаго, психологіи. Нравственные идеалы человѣчества старались выработать и опредѣлить Пиѳагоръ, Демокритъ, Сократъ.

Нужны были затѣмъ геніи, способные обнять и воплотить въ ясное систематическое цѣлое всѣ эти разнообразныя и отчасти противоположныя усилія мысли, овладѣть общими началами вещей, усилія чувства проникнуть въ смыслъ міровой гармоніи и жизни, усилія воли, создать для себя твердые и отчетливые идеалы поведенія. И такіе геніи явились въ лицѣ Платона и Аристотеля. Системы этихъ двухъ философовъ подводятъ итоги всему предшествующему движенію въ двухъ главныхъ направленіяхъ. Въ міровоззрѣніи Платона первенствуютъ интересы воли и чувства - задачи этическія и эстетическія, въ міростроеніи Аристотеля интересы ума -задачи логическія, хотя и понятыя отчасти эстетически. Можно сказать, что Платонъ построилъ свою діалектику-ученіе объ идеяхъ, какъ началахъ вещей и какъ объектахъ истиннаго знанія, для того, чтобы дать твердую основу своей эстетической этикѣ и политикѣ. Аристотель наоборотъ вывелъ свою этику и политику, какъ необходимыя приложенія и слѣдствія своей метафизики и логики. Въ ученіи Платона первенствовало самопознаніе, въ ученіи Аристотеля изученіе внѣшней дѣйствительности и ея законовъ. Во всякомъ случаѣ оба философа возвысились до такой степени самосознанія,

какая только была доступна человѣку древняго міра. Но для обоихъ выше интересовъ воли и мысли стоялъ нѣкоторый иной общій интересъ, господ - ствовавшій во всей греческой философіи и о которомъ мы скажемъ ниже.

.Однако самосознанію греческихъ философовъ далеко еще были не доступны самыя глубины человѣческ.мысли и воли."Умъ ."былъ только что открытъ Анаксагоромъ,"понятія" ума впервые сознаны отчетливо Сократомъ. Воля предносилась.ихъ самосознанію въ мистической формѣ любви и ненависти Эмпе - докла. Платонъ разработалъ далѣе ученіе о понятіяхъ и о діалектическихъ операціяхъ надъ ними нашей мысли; Аристотель создалъ теорію сужденія, .умозаключенія и доказательства, какъ логическихъ операцій ума. Въ свою очередь Платонъ расширилъ идею любви Эмпедокла до понятія Эроса, .стремленія человѣческой души къ вѣчному, къ идеалу. Аристотель далъ начатки психологическаго ученія о волѣ, какъ особой способности души. И однако пониманіе ими природы человѣка было во многихъ отношеніяхъ еще очень .грубо и наивно.

Значительно дольше греческіе философы пошли въ построеніяхъ мета - физическихъ, въ ученіи о природѣ и началахъ бытія. Элейцами было отмѣчено его единство, его вѣчность и неизмѣнность. Пиѳагоръ открылъ противоположностьего формъ и количественныя числовыя нормы міровыхъ отношеній. Гераклитъ понялъ относительность и неустойчивость явленій окружающей насъ опытной дѣйствительности. Онъ же истолковалъ міровой процессъ, какъ вѣчную борьбу противоположностей. Анаксагоръ указалъ участіе разума въ міровомъ творчествѣ. Эмпедоклъ открылъ вѣчность матеріи и противоположность силъ. Демокритъ ученіемъ объ атомахъ поставилъ предѣлъ безконечной дѣлимости вещества и понялъ значеніе механическихъ процессовъ въ образованіи матеріальнаго міра. Аристотель и Платонъ окончательно выработали понятіе инертнаго вещества въ противоположность понятію формы, какъ начала творческаго, т.е. понятію силы. Они же впервые отчетливо опредѣлили противоположные признаки матеріальнаго и духовнаго, дѣйствительнаго и идеальнаго. Главная же слабая сторона ихъ метафизики заключалась въ томъ, что они еще недостаточно связывали свои теоріи бытія съ своими теоріями знанія. Они не понимали ,,что мы познаемъ міръ только въ своихъ ощущеніяхъ и понятіяхъ, т.е. психическихъ состояніяхъ что для пониманія свойствъ бытія надо опредѣлить источники нашихъ понятій, процессы нашей душевной самодѣятельности. Эту то психическую задачу и стремилась выполнить новая философія.

Греческіе философы руководились въ построеніяхъ своихъ чаще всего непосредственнымъ чувствомъ, инстинктомъ. Инстинктомъ Анаксимандръ, Гераклитъ и Эмпедоклъ предварили открытіе Дарвина, первый, признавъ принципъ измѣненія видовъ, превращенія однихъ органическихъ формъ въ другія, второй установивъ принципъ борьбы за существованія, третій - принципы приспособленія и выживанія наилучше - приспособленныхъ органическихъ формъ. Такимъ же непосредственнымъ чутьемъ Анаксагоръ открылъ разумъ, Демократъ - атомы. Чувствомъ постигъ Пиоагоръ идею гармоніи міра, чувствомъ же открыли Эмпедоклъ и Платонъ великое значеніе любви въ міровомъ процессѣ - творческую силу Эроса. Преобладающей темой древней философіи является идея гармоніи - гармоніи противоположныхъ элементовъ силъ, идей. Не простая случайность и ученіе Аристотеля о добродѣтели, какъ серединѣ или гармоніи крайнихъ противоположностей. Высшая истина мыслилась Греками какъ постиженіе красоты и гармоніи міра, идеалъ высшаго добра совпадалъ съ идеаломъ воплощенія міровой гармоніи въ жизни. Пиоагорейская философія и философія Платона всецѣло проникнутыя идеалами красоты и гармоніи, самыя типическія и цѣльныя системы греческой философію. Не даромъ послѣдній періодъ греческой философіи былъ возвращеніемъ къ Пиоагоризму и Платонизму. Но и единое Элейцевъ и умъ Анаксагора и даже логическій формолизмъ Аристотеля - Воплощенія все того же эстетическаго стремленія къ постиженію гармоніи и красоты формъ въ мірѣ и въ духѣ человѣческомъ. Не даромъ и вся метафизика Аристотеля основана на ученіи о воплощеніи формъ въ матеріи. Интересы истины и добра безпрестанно приносятся въ жертву интересамъ красоты. Этика грековъ - этика счастія, духовнаго наслажденія. Логика грековъ - эстетика мысли, ихъ метафизика - эстетика бытія, онтологія красоты и гармоніи. И это неудивительно: чувство -законъ жизни человѣка - юноши и юнаго, едва пробудившагося къ самосознанію человѣчества. И только непосредственная энергія чувства могла породить такія грандіозныя, помимо всякаго точнаго знанія, все охватывающія, всѣ вопросы рѣшающія философскія системы, какъ, системы Платона и Аристотеля. И недаромъ послѣдній періодъ древней философіи - періодъ стоицизма, эпикуреизма, мистицизма есть періодъ философіи чувства по преимуществу. Въ этотъ періодъ вопросъ, какъ жить, окончательно разрѣшился въ вопросъ, какъ быть счастливымъ, лучше наслаждаться и меньше страдать; вопросъ какъ познать міръ разрѣшился въ вопросъ, какъ силою непосредственнаго чувства, независимо отъ ума, въ состояніи экстаза, проникнуть въ самыя нѣдра міроваго бытія - постичь

непостижимое для ума бытіе божественное: объ этомъ мечталъ Платонъ, э - тимъ идеаломъ руководится и вся философія Новоплатоновской школы, вѣрно истолковавшая основную тенденцію философіи Платона - стремленіе уловить истину и добро въ эротическомъ и мистическомъ созерцаніи красоты и гар - моніи міра.

Распространеніе въ мірѣ мистической христіанской философіи есть послѣдній результатъ господства чувства надъ умомъ и волей и тѣмъ не менѣе христіанская философія есть уже философія воли. Древній міръ воспринялъ христіанство и покорился ему ради интересовъ чувства, ради у - довлетворенія своей неудовлетворенной мечты о земномъ счастіи. Но само христіанское ученіе было отрицаніемъ этой мечты о земномъ счастіи; оно заключало въ себѣ отрицаніе принципа красоты и гармоніи, какъ основнаго нравственнаго начала жизни, и указаніе на новый идеалъ долга, самоот - рѣченія, самоизцѣленія - идеалъ воли а не чувства. На Востокѣ и прежде первенствовали интересы воли, интересы этическіе. Конфуціанство, буддизмъ философія библейская - рядъ попытокъ разрѣшить практическія проблемы жизни, найти выходъ изъ ея противорѣчій и дать волѣ твердое руковод - ство въ поведеніи. Тѣмъ же духомъ проникнуто ученіе Христа. Конечно, прежде всего это ученіе религіозное. Но если судить о немъ съ философ - ской точки зрѣнія, то должно признать, что теоріи познанія въ Немъ нѣтъ никакой, метафизика намѣчена лишь въ самыхъ общихъ чертахъ и зиждется на признаніи господства духовнаго начала въ мірѣ, психологія Его не о - предѣленна эстетики въ Немъ нѣтъ, но за то этика самая глубокая, развитая и цѣльная. Никогда еще волѣ человѣческой не ставились такіе высокіе и отчетливые идеалы, какъ въ этомъ глубокомъ религіозномъ уче - ніи. И не удивительно, что оно восторжествовало, что оно покорило себѣ весь древній міръ. Мысль въ тщетныхъ поискахъ за полнотою истины утоми - лась и разочаровалась въ своемъ могуществѣ; чувство, исчерпавъ все - возможные виды и создавъ образцы всѣхъ доступныхъ его непосредствен - ному пониманію формъ красоты пресытилось и измельчало. Душѣ человѣчес - кой нечѣмъ было жить, а надо было жить и дѣйствовать. Идеалы воли у древнихъ культурныхъ народовъ были смутно поставлены и новыя религіоз - ныя ученія, поставившія ихъ ясно и твердо, стало быстро распространять - ся и постепенно стало господствующимъ. Трудно говорить о столь важныхъ явленіяхъ въ немногихъ словахъ. Но мы предупредили, что излагаемъ пока только свои личныя убѣжденія, общія теоретическія начала будущаго ана - лиза.

Всѣ средніе вѣка являются въ исторіи духа человѣческаго грандіозною попыткой поставить въ основу жизни нравственные идеалы воли, религіозное ученіе о ея паденіи и искупленіи. Господство церкви, церковныхъ интересовъ, богословскихъ вопросовъ и задачъ сводилось къ общей тенденціи человѣческаго духа подчинить теоретическіе интересы мысли и поэтическіе запросы чувства практическимъ интересамъ воли. Средневѣковое искусство бѣдно и одностороннее его высшіе подвиги связаны съ попытками его служить цѣлямъ религіи, средневѣковая наука еще ничтожнѣе, - ея единственная задача дать теоретическую опору религіознымъ вѣрованіямъ.

Научныя и художественныя традиціи древности почти до XIII в. безъ успѣха боролись съ совершившеюся кристаллизаціею мысли и чувства. Философіи при такихъ условіяхъ почти нечего было дѣлать, она была служанкой богословія |ancilla theologiae|, ее терпѣли какъ гимнастику ума для изощренія способности къ спору на богословскія темы и какъ только она дерзала критически коснуться какого - либо догмата, напр., въ XI в. въ ученіи Росцеллина о Св. Троицѣ; .о ея дерзновеніе предавалось проклятію. Правда нельзя сказать, чтобы въ средніе вѣка философское самосознаніе человѣчества не сдѣлало никакого шага впередъ. Въ лицѣ Августина великій шагъ впередъ сдѣлала психологія человѣка и особенно ученіе о волѣ. Вопросъ о свободѣ воли впервые ясно поставленъ былъ средневѣковыми мыслителями. Другой важный психологическій вопросъ о природѣ понятій человѣческаго ума обсуждался три вѣка въ знаменитомъ спорѣ номиналистовъ и реалистовъ. Сдѣланы были нѣкоторые частные успѣхи и въ логическомъ анализѣ отправленій мысли человѣческой и въ метафизическомъ анализѣ опредѣленій бытія.

Но только съ XIII вѣка начинается болѣе свободная работа художественнаго творчества, научнаго изслѣдованія философскаго мышленія.

Новый расцвѣтъ искусства въ Италіи и возвращеніе въ этой области къ лучшимъ идеаламъ древности совпали и съ новыми попытками обновленія наукъ путемъ непосредственнаго изученія природы. Философія была провозглашена самостоятельною и законною областью жизни духа и въ XI в. явилось ученіе о двойственности истины, о различіи истинъ вѣры и знанія. Хотя и осужденное Латеранскимъ соборомъ въ 1512 г., оно все же сдѣлало свое дѣло, освободило мысль изъ подъ гнета религіозной догматики, непрестанно ставившей ей преграды, вызвало критику церковныхъ

ученій, подготовило реформацію. Въ X и X I вв. начинается настоящее возрожденіе философіи, подготовляются тѣ новыя, грандіозныя философскія системы, которыми такъ богаты X II и X III в.в.

Чтобы понять процессъ возникновенія, новыя задачи и общій смыслъ философіи этихъ двухъ столѣтій, подлежащихъ нашему спеціальному анализу, мы должны въ слѣдующей лекціи нѣсколько подробнѣе остановиться на философскихъ движеніяхъ эпохи возрожденія а чтобы конкретнѣе и яснѣе изобразить содержаніе мысли въ эту эпоху, я изложу Вамъ кратко судьбу и ученіе самого крупнаго мыслителя этой эпохи Джіордано Бруно. Притомъ Дж. Бруно не только крупный мыслитель, заложившій въ широко задуманномъ ученіи своемъ главнѣйшія основанія всѣхъ крупныхъ философскихъ системъ X II в. - системъ Декарта. Спинозы, Лейбница. Онъ любопытенъ и какъ личность, купившая цѣною мученической смерти на кострѣ свободу европейской мысли въ области философскаго истолкованія природы и жизни. Реформація въ это время уже осуществила свою главную задачу. Протестантизмъ во многихъ странахъ городахъ, особенно, въ Германіи торжествовалъ побѣду. Но протестанты сами были еще не вполнѣ терпимы къ философіи Дж. Бруно лично не мало терпѣлъ отъ кальвинистовъ и нигдѣ, ни въ Швейцаріи, ни во Франціи, ни въ Англіи, ни въ Германіи не находилъ свободной арены для своей философской проповѣди. Вмѣстѣ съ тѣмъ католицизмъ еще былъ силенъ и въ Италіи властвовалъ безконтрольно. Ему нужно было отомстить за свое пораженіе, показать примѣръ своей строгости и своей хотя уже и пошатнувшейся, но все еще великой силы - и Дж. Бруно былъ самой крупной жертвой его жажды мщенія.

Костеръ, на которомъ въ 1600 г. сгорѣлъ Дж. Бруно, лучшій образчикъ того, куда можетъ привести безконтрольное владычество идеаловъ воли надъ идеалами мысли и чувства, въ какія вопіющія противорѣчія запутывается духъ человѣческій, когда ищетъ осуществленіе идеала добра независимо отъ служенія идеаламъ истины и красоты. Воля, непросвѣщенная умомъ и несмягченная чувствомъ, грубѣетъ, - жизненное значеніе ея идеала блекнетъ, сила ея становится насиліемъ, именемъ добра она творитъ зло.

Новая философія выдвигаетъ на первый планъ интересы мысли, интересы истины и подготовляетъ тѣ великія, изумительныя побѣды человѣческаго ума надъ окружающей природой, которыя совершаются на нашихъ глазахъ въ нынѣшнемъ XIX столѣтіи. Можетъ быть и мысль въ своихъ горделивыхъ притязаніяхъ на исключительное господство въ жизни зашла

слишкомъ далеко и можетъ быть философіи XX- и слѣдующихъ столѣтій предстоитъ найти формулу новаго, высшаго синтеза идеаловъ ума, воли и чувства. Несомнѣнно пока одно, что новая философія оказала человѣчеству великую заслугу, отвоевавъ свободу мысли человѣческой и выяснивъ самые устои ея МЕТОДЫ научнаго познанія внѣшней дѣйствительности-природы: Побѣда надъ природой осуществилась и становится все болѣе и болѣе полною. Мы должны будемъ прослѣдить, какими великими трудами мысли и философскаго творчества она была постепенно подготовлена, откуда явились и какъ изощрялись методы современной науки.

ЛЕКЦІЯ II.

ХАРАКТЕРЪ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ. ЗНАЧЕНІЕ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНІЯ. ДЖ. БРУНО.

Новая философія есть по преимуществу философія знанія, философія мысли, рядъ ученій о томъ, какими путями и методами достигнуть истины. Въ нѣкоторыхъ философскихъ ученіяхъ XVII и XVIII вв. этотъ вопросъ - почти единственный, которымъ интересуется большую часть жизни философъ и на извѣстномъ рѣшеніи котораго основана вся его слава - таковы ученія Франциска Бэкона, Малебранша, Локка въ XVII столѣтіи, Юма и Кондильяка въ XVIII вѣкѣ. У другихъ философовъ рѣшеніе проблемы знанія составляетъ всетаки главную задачу, надъ которой они всего болѣе трудились и въ построеніи которой главнѣйшія черты ихъ оригинальности. Это можно сказать про философскія ученія Декарта, Гоббеса и Спинозы въ XVII в., Беркли и Рида въ XVIII-мъ. Третьи, подобно Лейбницу, пришли къ оригинальной теоріи знанія, какъ къ послѣднему внутреннему оправданію и конечному итогу всей своей философской дѣятельности. Даже заглавія большей частью самыхъ знаменитыхъ философскихъ сочиненій XVII и XVIII вв., какъ мы увидимъ ниже, выражаютъ этотъ преимущественный интересъ къ теоріи знанія. Величайшая въ исторіи новой философіи слава Иммануила Канта тоже опирается главнымъ образомъ на его оригинальное ученіе о знаніи, о границахъ и условіяхъ пониманія вещей, разсмотрѣнныхъ имъ въ "Критикѣ чистаго разума".

Опредѣленіе и возвеличеніе разума человѣческаго, хотя въ разной степени и въ разномъ значеніи - вотъ главная руководящая идея новой философіи и абстрактная логическая система Гегеля въ I-й половинѣ нынѣш -

няго вѣка является апогеемъ и самымъ блестящимъ подтвержденіемъ этой основной и глубочайшей тенденціи новой философіи. Едва ли нужно напоминать, что и слава Ог.Конта и Джона Стюарта Милля въ современную намъ эпоху есть главнымъ образомъ слава оригинальныхъ теоретиковъ знанія.

Этическій интересъ въ новой философіи вплоть до Шопенгауера сравнительно слабъ. Если Спиноза назвалъ свое главное сочиненіе этикой, то вѣдь извѣстно, что центръ тяжести этого великаго произведенія не въ разрѣшеніи этической проблемы, а въ ученіи о ясныхъ и темныхъ, адекватныхъ и неадекватныхъ идеяхъ и въ ученіи о субстанціи, а еще болѣе въ попыткѣ введенія въ отвлеченный философскій анализъ геометрическаго метода разсужденія. Если далѣе, въ XVII и еще болѣе въ XVIII вв. появлялись цѣлыя школы философовъ моралистовъ, въ особенности въ Англіи, то вѣдь извѣстно, какими маленькими кажутся имена всѣхъ этихъ Гетчесоновъ, Кларковъ, Волластоновъ, Фергюсоновъ и даже родоначальника движенія Шефтесбери и послѣдняго талантливаго выразителя его Адама Смита|разсматривая его исключительно какъ моралиста| сравнительно съ именами великихъ теоретиковъ знанія-Бекона,Декарта,Локка,Юма и др.Правда и Локкъ въ трактатѣ"О Воспитаніи"и Юмъ въ диссертаціи"о страстяхъ"и во 2-й час."Трактата о человѣческой природѣ" являются моралистами,но слава ихъ,какъ моралистовъ совершенно меркнетъ предъ заслугами ихъ въ ученіи о знаніи.Самъ Кантъ своею "критикой практическаго разума" не породилъ и десятой доли того возбужденія умовъ, какое вызвала " критика чистаго разума". Во 2-й критикѣ есть тоже черты геніальнаго замысла, но исполненіе слабо, результаты сомнительны. Еще менѣе вліянія имѣла его эстетическая теорія, изложенная въ "критикѣ силы сужденія". Только съ Шопенгауеровской философіи, сильно проникнутой тенденціею этическою, хотя и отрицающей практическія задачи этики и видящей свой главный смыслъ въ новой теоріи знанія, начинается поворотъ къ интересамъ и проблемамъ нравственнымъ, которые на столько энергически заявляютъ себя въ наше время, что во многихъ европейскихъ странахъ дѣлаются даже попытки пересмотра старыхъ и построенія новыхъ положительныхъ религіозныхъ ученій. Конечно такія попытки были всегда, но то были частности въ общей картинѣ духовной жизни Теперь - это общая потребность времени и всѣхъ современныхъ народовъ.

Поэтому не безъ основанія вся философія новыхъ европейскихъ народовъ запада называетъ РАЦІОНАЛИСТИЧЕСКОЮ и особенно этотъ раціональный духъ новой философіи сказывается въ психологіи мыслителей XVII и XVIII

вв., у которыхъ "разумъ", "идеи", все, т.е. и общее названіе для всѣхъ душевныхъ состояній и лучшая благороднѣйшая часть человѣческаго духа и критерій самого добра и красоты. Психологія и философія воли вплоть до Шопенгауера въ загонѣ. Психологія и Философія чувства разрабатывается спорадически со второй половины XVIII в., когда благодаря авторитету Канта, ученіе о чувствѣ становится впервые неотъемной принадлежностью системъ психологіи, хотя Кантъ самъ сдѣлалъ еще очень мало для разработки этого отдѣла психологіи. |См.Психол.чувствованій.Н.Я. Грота СП. 1880.|

Умозрѣнія метафизическія, т.е. ученіе о міровыхъ субстанціяхъ, ихъ свойствахъ и отношеніяхъ, о пространствѣ, времени и причинности играютъ большую роль въ новой философіи, но какъ мы постараемся показать въ свое время главный смыслъ этихъ ученій опять таки въ опредѣленіи основъ знанія, въ раскрытіи теоретическихъ отношеній между субъектомъ и объектомъ, а не въ опредѣленіи нравственнаго смысла и идеальныхъ цѣлей міроваго процесса, не въ раскрытіи гармоніи и красоты міроваго устройства, какъ у древнихъ. Поэтому общая тенденція большей части даже самыхъ отвлеченныхъ метафизическихъ системъ новой философіи МЕХАНИЧЕСКАЯ а не ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАЯ|телеологія - ученіе о цѣляхъ, цѣлесообразности|. Конечно въ самыхъ крупныхъ и широкихъ по замыслу системахъ Спинозы,Лейбница, Канта можно найти отвѣты на всѣ запросы человѣческаго духа, какъ у Платона и Аристотеля въ древности, но не надо упускать изъ виду пропорціи элементовъ въ этихъ системахъ, надо искать въ каждой изъ нихъ ея истиннаго центра тяжести и господствующаго въ ней идеала. Въ этомъ смыслѣ идеалъ всей новой философіи - торжество истины, знанія, побѣда разума и отсюда явленіе почти неизвѣстное въ древности и во всякомъ случаѣ лишь спорадически мелькавшее въ философіи Греціи, но за то безпрестанно проявлявшееся въ исторіи новой философіи: сатанинская гордость человѣческой мысли, самодовольство отрицанія, убѣжденіе въ непогрѣшимости разума и когда Кантъ низвергъ теоретическій разумъ съ пьедестала непогрѣшимости, то и этотъ шагъ впередъ былъ понятъ и оцѣненъ главнымъ образомъ, какъ НОВЫЙ ПОДВИГЪ ТОГО ЖЕ РАЗУМА. Почти никто не повѣрилъ искренно въ пораженіе разума , ибо Кантъ самъ возвратилъ практическому разуму|т.е. все таки РАЗУМУ| все то, что отнялъ у разума теоретическаго . Естественно было, что эпигоны Канта поспѣшили снова повѣрить въ его абсолютное могущество.

Мм.Гг.. По моему убѣжденію въ развитіи идеаловъ борятся какъ бы нѣкоторыя стихіи, стихіи духовныя , - какъ есть стихіи вещественныя, и борьба эта - гигантская, вѣковая. Отдѣльная личность не можетъ передѣлать духъ времени и сама въ той или другой степени ему подчиняется. Пусть это только поэтическій образъ. Но можно сказать безъ преувеличенія, что въ духовной жизни древности господствовала стихія чувства, въ средніе вѣка стремилась овладѣть духомъ человѣческимъ стихійная сила воли, съ ея особыми, ЧИСТО ПРАКТИЧЕСКИМИ идеалами,- въ новой философіи первенствуетъ стихійная сила мысли, сила разума - какъ орудія "разумѣнія, пониманія".

Такой характеръ новой философіи опредѣляется самыми условіями ея возникновенія. Она явилась реакціей противъ гнета, который оказывала на мысль человѣческую, въ теченіи многихъ вѣковъ односторонне понятая религіозность. Нельзя ничего имѣть противъ практическаго идеала ТЕОКРАТІИ, т.е. идеала господства Бога или божественной правды на землѣ,противъ идеала ВСЕМІРНОЙ ЦЕРКВИ, какъ высшаго духовнаго союза людей, во имя лучшихъ нравственныхъстремленій духовной личности. Но теократія должна быть СВОБОДНАЯ, основанная на убѣжденіи и симпатіи, а не на долгѣ и взаимномъ угнетеніи. Для человѣческаго духа нѣтъ ничего унизительнѣе, какъ стремленіе кристаллизовать его лучшія вѣрованія и благороднѣйшія стремленія въ мертвыя теоретическія формулы и въ обязательныя для жизни правила. Это - тенденція самая нигилистическая, ибо она можетъ найти себѣ оправданіе только въ отрицаніи свободы воли человѣка, нравственнаго достоинства человѣческой личности и разумнаго міропорядка. Если міръ разуменъ то и личность разумна, свободна, безсмертна. Связывать ее извнѣ цѣпями интеллектуальнаго нравственнаго рабства значитъ смѣяться не только надъ нею, но и надъ Богомъ въ ней и въ мірѣ, надъ тѣмъ, что есть лучшаго и самаго святаго . А между тѣмъ все это дѣлалось въ Европѣ многіе вѣка во имя самого же Бога, подъ знаменемъ высшей правды. Самая гнусная черта человѣка - склонность ко лжи и лицемѣрію, - была возведена въ основу жизни. Сытые и жирные монахи продавали за деньги дипломы на добродѣтель, а самодовольные ученые богословы подыскивали отвлеченныя формулы для оправданія теоріи подкупа божественной врли.

Реакція должна была быть сильная, крайняя. Когда личность человѣческая разбила оковы и сознала свою свободу и разумность, то обоготворенія этой свободы и разума личности, достигши своего апогея во французской революціи конца XVIII в., должно было ранѣе или позднѣе совершиться: первые же ясные шаги на пути освобожденія личности и самоутвер-

жденія разума сдѣлала реформація. Реформація, совершившаяся въ первой половинѣ XVI в., была однако, подготовлена, какъ извѣстно, гуманизмомъ, возрожденіемъ искусствъ и наукъ.

Эпоха возрожденія - крайне сложная въ психологическомъ отношеніи эпоха. Разобраться во всѣхъ факторахъ и моментахъ умственнаго движенія этой эпохи въ краткомъ очеркѣ не возможно. Достаточно отмѣтить три главн. потока, подготовившіе полное преобразованіе философіи и самой жизни европейскаго общества. 1| одинъ культурно-художественный или эстетическій, это первый и основной. Въ XIII в. начинается въ Италіи возрожденіе искусствъ на почвѣ изученія художественныхъ произведеній классическаго міра, достигшее своего апогея въ XV и XVI вв., 2| Другой потокъ научный или интеллектуальный. Съ XIII же вѣка, при полномъ еще господствѣ схоластики, англійскій монахъ Рожеръ Бэконъ впервые призываетъ къ непосредственному наблюденію природы. Въ XV и XVI вв. дѣлаются замѣчательныя открытія и изобрѣтенія, измѣняется взглядъ на характеръ и природу нашей земли и всѣхъ физическихъ явленій міра, усвоиваются новые методы разработки наукъ. Въ XVI вѣкѣ Коперникъ открываетъ движеніе земли вокругъ солнца и всѣ воззрѣнія на вселенную преобразуются. 3| Третій потокъ религіозный или этическій. Онъ также начинается съ XIII в., съ зарожденія нѣмецкой мистики, въ исторіи которой такую выдающуюся роль игралъ Мейстеръ Экгардтъ. Созрѣваетъ вполнѣ это движеніе тоже въ XV в., въ которомъ первою жертвою былъ Іоаннъ Гуссъ, и полнаго расцвѣта достигаетъ оно въ XVI в., въ нѣмецкой реформаціи. Я не историкъ культуры, да и не имѣю времени разсматривать эти движенія подробнѣе. Мнѣ важно было отмѣтить и здѣсь, что первое пробужденіе человѣческаго духа къ новой жизни было всестороннее.- эстетическое, интеллектуальное, этическое, и что философія эпохи возрожденія возникаетъ какъ естественная потребность синтеза, обновленныхъ идеаловъ красоты, истины и добра. Она черпаетъ свои элементы и вдохновеніе во первыхъ: изъ возродившагося въ Италіи въ XV в. параллельно художественному движенію изученія классическихъ философовъ, въ особенности, Платона и Аристотеля, - преимущественно во Флоренціи и Падуѣ, во вторыхъ: изъ новыхъ ученій и открытій о природѣ и ея явленіяхъ, и въ третьихъ изъ обновленныхъ нравственно религіозныхъ идей и идеаловъ времени, Такъ какъ въ XV и XVI вв. центромъ духовной жизни была Италія, то естественно, что въ ней совершается и возрожденіе философіи. Мы не будемъ подробно перечислять здѣсь многочисленныхъ и бле -

стящихъ переводчиковъ - комментаторовъ и популяризаторовъ Платона и Аристотеля, вошедшихъ между собою даже въ серьезныя пререканія изъ за вопроса объ относительной высотѣ ученій этихъ 2 геніевъ древности. Скажемъ только , что самыми знаменитыми платониками, были Гемистъ, Плетонъ, Виссаріонъ, Марсилій Фицинъ, а Аристотеликами - Георгій Трапезундскій, Ѳеодоръ Газа и Петръ Помпонацій въ XV и XVI вв. Не будемъ мы перечислять и удивительныхъ по начитанности и остроумію, съ одной стороны и по фантастическимъ представленіямъ о природѣ натур-философовъ этой эпохи, между которыми достаточно упомянуть ученаго кардинала и епископа XV в. Николая Кузанскаго| *De docta ignorantia*|; есть и оригинальныя философскія мысли - *coincidentia oppositorum*| и врачей Іеронима Карбана и Парацельза въ XVI в. Не станемъ подробно разбирать и ученій нѣмецкихъ мистиковъ, начиная съ Экгардта и кончая Яковомъ Бемомъ |†1624|, сапожникомъ-теософомъ изъ Гёрлица. Подробное изложеніе всѣхъ этихъ первыхъ формъ и проблесковъ пробуждающагося философскаго сознанія и самосознанія вы найдете въ только-что вышедшемъ въ русскомъ переводѣ г. Колубовскаго, превосходномъ сочиненіи Ибервега: Исторія Новой Философіи въ сжатомъ очеркѣ| СПБ. 1890|.

Дѣйствительно самостоятельными среди италіанскихъ философовъ эпохи возрожденія, но и то въ разной степени, являются только Бернардинъ Телесій , 1508-1588 г. Францискъ Патрицій, 1529-1597, Джордано Бруно 1548-1600 и Ѳома Кампанелла 1568-1639. Но о первыхъ двухъ , какъ и о послѣднемъ мы скажемъ немного. Телесій интересенъ тѣмъ, что въ сочиненіи "О природѣ вещей согласно собственнымъ принципамъ" предварилъ многія ученія Франциска Бэкона, преобразователя методовъ науки о природѣ и первый пытался создать теорію опыта, какъ главнаго орудія изученія природы, при чемъ указалъ и на слабыя стороны умозаключенія, какъ средства для пріобрѣтенія истины, ибо Бэконъ, какъ извѣстно, знаменитъ и критикою ученія о силлогизмѣ и дедуктивнаго умозаключенія. Францискъ Патрицій въ сочиненіи "Новая философія вещей" пытался связать элементы ученій Платона и Аристотеля съ собственными философскими обобщеніями. Всего важнѣе его идея "живой вселенной", какъ проявленія божественнаго разума, а не демоническихъ и злыхъ силъ, какъ это думали схоластики и даже отчасти еще врачи эпохи возрожденія, видѣвшіе задачу медицины въ изгнаніи

ПРИМѢЧ. "Его мудрость состоитъ въ познаніи незнанія. Это познаніе онъ излагаетъ въ сочиненіи *De docta ignorantia*. . . . . Такъ какъ Богъ все обнимаетъ въ себѣ, то въ немъ есть также и противоположности, онъ *complicatio omnium etiam contradictoriorum*, онъ *oppositorum coincidentia*". Ибервегъ Гейнце Ист. Фил. стр. 28.

злыхъ духовъ изъ организма. Патрицій замѣчателенъ еще тѣмъ,что въ неясныхъ намекахъ высказалъ ученіе о тяготѣніи, какъ законѣ образованія небесныхъ тѣлъ, и первый изъ философовъ придерживался геліоцентрическаго ученія о мірѣ Коперника.

Однако выше всѣхъ итальянскихъ и вообще европейскихъ философовъ этого времени стоитъ знаменитый ДЖОРДАНО БРУНО - "живое воплощеніе ненасытной пытливости, безпокойнаго духа анализа и нравственнаго протеста всей эпохи". За то онъ и поплатился жизнью, что въ немъ выразилось всего ярче и геніальнѣе броженіе умовъ XVI в., стремленіе личности къ свободѣ мысли, слова и жизни, вопреки гнету церкви. Но это былъ все-таки странный человѣкъ - несомнѣнно геній, но духъ капризный, фантастическій, нетерпѣливый, личность во многихъ отношеніяхъ темная, загадочная.

Въ исторіи философіи біографія мыслителя имѣетъ особенное значеніе-большее, чѣмъ біографія дѣятеля науки или искусства, ибо въ исторіи философіи личность, въ ея цѣломъ, опредѣляетъ не только теоретическое содержаніе міровоззрѣнія, но и его жизненную силу, степень вліянія и распространенія, его роль въ послѣдующей исторіи мысли. Зависитъ это отъ того, что философъ большею частью живой проповѣдникъ своихъ убѣжденій и обаяніе его личности - важный факторъ въ ихъ распространеніи. Уединенные философы отшельники, въ родѣ Спинозы и Шопенгауера, хотя рано или поздно и достигаютъ признанія, но ихъ роль въ исторіи развитія философскихъ воззрѣній ихъ эпохи совсѣмъ иная, чѣмъ роль философовъ живущихъ въ обществѣ и энергично пропагандирующихъ свои взгляды среди современниковъ, особенно если они къ тому же краснорѣчивы и въ томъ или другомъ отношеніи симпатичны, какъ были,напр.,Сократъ и Платонъ въ древности. Декартъ и Лейбницъ въ XVII в., Дж.Бруно въ эпоху возрожденія. Дж.Бруно былъ человѣкомъ неугомоннымъ, всю жизнь до заключенія въ тюрьмѣ онъ провелъ въ странствованіяхъ и приключеніяхъ всякаго рода, жилъ и дѣйствовалъ въ разныхъ городахъ Италіи, Швейцаріи, Франціи, Англіи и Германіи, былъ преподавателемъ чуть не десятка университетовъ въ этихъ странахъ, вездѣ издавалъ свои сочиненія, устраивалъ диспуты, читалъ публичныя лекціи и говорилъ рѣчи, дружился,спорилъ и ссорился съ учеными современниками, подвергался преслѣдованіямъ и изгнаніямъ и перемѣщался все дальше сначала на Сѣверъ до Лондона включительно, потомъ на Югъ, къ дорогой Италіи. пока не попалъ въ Венеціи въ ловушку и въ руки инквизиціи. Біографія его на русскомъ языкѣ прекрасно изложена въ октябрьской книгѣ "Русскаго обозрѣнія" Петербургскимъ философомъ Радловымъ по послѣднимъ

источникамъ, а ранѣе былъ помѣщенъ прекрасный біографическій очеркъ о немъ А.Н.Веселовскимъ въ 1871 году въ "Вѣстникѣ Европы" и имъ же въ 1885 г. читана рѣчь о Бруно въ соединенномъ засѣданіи Общества Любителей Россійской словесности и Московскаго Психологическаго Общества. Ученіе его было изложено въ томъ же 1885 г. Проф. Троицкимъ въ тѣхъ же чтеніяхъ Общества и мною въ книжкѣ "Дж. Бруно и пантеизмъ"|Одесса 1885|. На нѣмецкомъ языкѣ лучшая монографія о Дж. Бруно *Brunhofer'a: G. Bruno's Weltanschauung und Verhängniss. Lpz.* 1882. Здѣсь я сообщу его біографію только въ самыхъ общихъ чертахъ.

Онъ родился въ 1548 г. въ г. Нолѣ близь Неаполя. Красивая и плодородная мѣстность Кампаніи, родина многихъ поэтовъ-художниковъ. При крещеніи названъ Филиппомъ. Отецъ - военный, мать по происхожденію нѣмка. Отданъ въ школу въ Неаполѣ, гдѣ жилъ у роднаго дяди и обучался логикѣ, діалектикѣ и литературѣ. 14 лѣтъ поступилъ въ Доминиканскій монастырь, причемъ принялъ имя Джордано; въ монастырѣ пробылъ 13 лѣтъ и основательно изучилъ греческую философію, особенно Платона и Аристотеля, изъ средневѣковыхъ философовъ Фому Аквинета и Раймунда Луллія, изъ писателей эпохи возрожденія сочиненія Николая Кузанскаго и Коперника. Послѣ 20 л. сталъ высказывать очень смѣлыя сужденія по церковнымъ вопросамъ и совершать неосторожные поступки, въ которыхъ обнаружилось его отрицательное отношеніе къ обрядовой сторонѣ религіи, вступалъ въ споры о наилучшемъ чтеніи съ монахами, о значеніи ересей напр., ереси Арія, о догматѣ Св. Троицы и значеніи Таинства Причастія. Результатомъ былъ процессъ изъ 130 обвинительныхъ пунктовъ. Дж. Бруно бѣжалъ сначала въ Римъ, а затѣмъ, увидѣвъ опасность и здѣсь - на Сѣверъ, въ Геную, Ноли, Туринъ, Венецію, гдѣ издалъ книжку "О знаменіяхъ времени"|по поводу чумы|. Къ этому періоду относится поэтическое произведеніе его - *Il Candelaio* |подсвѣчникъ| и Ноевъ Ковчегъ| сатира на духовенство и церковь|. Изъ Падуи попалъ въ Женеву, гдѣ разсчитывалъ на терпимость Кальвинистовъ, но ошибся. Существуютъ темныя свѣдѣнія о переходѣ его въ это время въ протестантство, но суровые отзывы его о кальвинизмѣ относятся также къ этой эпохѣ. Потомъ онъ отправился въ Ліонъ и Тулузу, гдѣ защитилъ докторскую диссертацію и получилъ вакансію профессора философіи; читалъ два года. Здѣсь, повидимому, написалъ сочиненіе "*De magia physica*". "Въ другомъ сочиненіи рѣзко порицалъ Аристотеля, называя его "палачемъ прекрасной философской системы"|Платона|, а ученіе его " О природѣ" называлъ пустыми фантазіями. Сочиненіе это вызвало озлобленіе поклонниковъ Ари-

стотеля и онъ долженъ былъ переселиться въ Парижъ 1581 г.; здѣсь онъ читаетъ публичныя лекціи; Король Генрихъ III хотѣлъ познакомиться съ философомъ и его наукой мнемоникой; Бруно съ этой цѣлью написалъ книгу о мнемоникѣ и посвятилъ ее королю. Генрихъ III, польщенный посвященіемъ, хотѣлъ назначить Бруно ординарнымъ профессоромъ Университета, но это послѣднее не состоялось вслѣдствіе обязательнаго требованія, чтобы профессора подчинялись религіознымъ обрядамъ. Первый философскій трактатъ Бруно носитъ названіе "*De umbris idearum*" и представляетъ одно изъ лучшихъ его сочиненій. Затѣмъ его очень интересовало искусство Луллія, великаго реформатора логики XIII вѣка: оно состояло въ механическомъ комбинированіи основныхъ понятій человѣческаго ума, съ цѣлью извлеченія такимъ путемъ новыхъ понятій. Бруно нѣсколько измѣнилъ мысль Луллія, оставаясь вѣрнымъ основному ея принципу. Въ Парижѣ въ 1582 г. была издана комедія Бруно, написанная въ Италіи, "*Il candelaio*" - |осмѣяніе педантизма ученыхъ|. Изъ Парижа черезъ 2 г. онъ переѣхалъ въ Лондонъ съ письмомъ отъ короля къ французскому посланнику.

Пребываніе Бруно въ Англіи составляетъ лучшій періодъ его жизни, во время котораго онъ написалъ свои лучшія итальянскія произведенія. Французскимъ посланникомъ въ Англіи былъ Мишель де-Кастельно де Мовиссьеръ, защитникъ Маріи Стюартъ. Въ его домѣ Бруно прожилъ какъ близкій другъ два года и одинъ мѣсяцъ. Бруно говоритъ о семьѣ Кастельно въ самыхъ теплыхъ выраженіяхъ; главѣ семьи онъ посвятилъ четыре свои сочиненія; между прочимъ сочиненіе "*Explicatio triginta sigillorum*", написанное для полученія доступа въ Оксфордскій университетъ; чтеніе лекцій продолжалось недолго. Въ своихъ лекціяхъ Бруно нападалъ на философію Аристотеля и міровую систему Птолемея; этимъ самымъ онъ возбудилъ противъ себя профессоровъ, ярыхъ поклонниковъ Аристотеля. Повредили Бруно и ученые диспуты, такъ что онъ принужденъ былъ прекратить чтеніе лекцій. Здѣсь онъ издалъ свое сочиненіе "*La cena de la ceneri*", въ которомъ издѣвался надъ профессорами, называя ихъ "*porci*" и "*asini*" | ослы | . Въ Лондонѣ Бруно подружился съ геніальнымъ поэтомъ Филиппомъ Сидней, которому посвятилъ сочиненіе: *Spaccio della bestia trionfante* |изгнаніе торжествующаго звѣря|. Въ Лондонѣ же онъ издалъ "*Della causa principio et uno, De l'infinito uni-*

---

verso e mondi | послѣдніе два написаны подъ вліяніемъ міросозерцанія Коперника|
Degli eroici furori - сочиненіе содержитъ - гику Бруно въ формѣ сонетовъ. Въ 1585 г. Бруно вернулся въ Парижъ вмѣстѣ съ Кастельно; по пріѣздѣ онъ началъ хлопотать о правѣ вернуться въ Италію. Черезъ испанскаго посланника Бернардино Мендоца онъ сталъ хлопотать у папскаго нунція, чтобы послѣдній испросилъ у папы |Сикста V | позволенія для него вернуться въ лоно католицизма. Было поставлено условіемъ то, чтобы Бруно снова поступилъ въ свой орденъ; на это онъ не согласился и поѣздка въ Италію не состоялась. Въ Парижѣ Бруно прожилъ почти 8 мѣсяцевъ, издавая мелкія латинскія сочиненія. Съ разрѣшенія ректора Сорбонны, Бруно устроилъ публичный диспутъ, на которомъ былъ предсѣдателемъ, ученикъ же его Іоаннъ Геннекенъ защищалъ поставленные Бруно 150 тезисовъ. Ходъ диспута не извѣстенъ, извѣстно только то, что онъ происходилъ въ Духовъ День, а немного спустя Бруно оставилъ Францію.

Изъ Парижа Бруно поѣхалъ въ Майнцъ въ 1586 г., откуда направился въ Марбургъ, тамъ онъ ходатайствовалъ передъ ректоромъ университета Петромъ Нигидіемъ о разрѣшеніи читать лекціи, на что послѣдовалъ отказъ. Тогда Бруно "грубо оскорбилъ ректора въ его сосбтвенномъ домѣ".

Изъ Марбурга Бруно отправился въ Виттенбергъ, центръ лютеранства. Здѣсь Бруно по разрѣшенію ректора университета читалъ лекціи по логикѣ Аристотеля, физикѣ и метафизикѣ. Проживъ въ Виттенбергѣ два года, онъ удалился оттуда, такъ какъ взяла верхъ по смерти курфюрста Августа кальвинистская партія.

Въ началѣ 1588 г. переселился въ Прагу и прожилъ тамъ шесть мѣсяцевъ. Императоръ Рудольфъ II считался покровителемъ наукъ, Бруно разсчитывалъ при помощи мнемоники и искусства Луллія пріобрѣсти его расположеніе; по пріѣздѣ въ Прагу, онъ посвятилъ ему сочиненіе на латинскомъ языкѣ, за что получилъ пособіе. Но и въ Прагѣ онъ не нашелъ постоянно заработка и отправился въ Гельмштедтъ; гдѣ былъ радушно принятъ въ университетѣ. 13 января 1589 г. зачисленъ въ составъ университета, а 3 мая умеръ покровитель Бруно, герцогъ Юліусъ Брауншвейгскій. Пасторъ Боэцій въ проповѣди напалъ на Бруно, и послѣдній, избѣгая столкновенія съ теологами, оставилъ Гельмштедтъ. Изъ Гельмштедта Бруно въ 1590 г. поѣхалъ въ Франкфуртъ на Майнѣ для изданія своихъ сочиненій. Въ теченіе шести мѣсяцевъ онъ былъ на полномъ содержаніи у своихъ издателей Іоанна Вехеля и Петра Фишера. Городской совѣтъ воспретилъ Бруно жить въ городѣ и Бруно принужденъ былъ жить въ монастырѣ Кармелитовъ. Во Франкфуртѣ онъ читалъ лекціи объ искус-

ствѣ Луллія. Здѣсь Бруно издалъ свое сочиненіе "*De monade, numera et figura*" и "*De triplici minimo et mensura*". Въ Цюрихѣ Бруно читалъ лекціи нѣсколькимъ молодымъ докторамъ. Одинъ изъ нихъ издалъ эти лекціи, содержащія въ себѣ опредѣленія основныхъ метафизическихъ понятій. Въ 1591 г.Бруно былъ уже въ Венеціи, по приглашенію Джовани Мочениго, котораго взялся обучать мнемоническому искусству. Бруно думалъ вліяніемъ семьи Мочениго защититься отъ инквизиціи, но ученикъ его старался только научиться мнемоникѣ, не будучи лично расположенъ къ своему учителю. Убѣжденіе Мочениго въ томъ, что Бруно не вполнѣ передалъ ему свое ученіе,заставило перваго собирать свѣдѣнія о Бруно, которыя говорили не въ пользу его учителя.Бруно тоже хотѣлъ уѣхать и жить въ Италіи и, чтобы получить разрѣшеніе, думалъ издать въ Франкфуртѣ и посвятить папѣ Клименту VIII свое сочиненіе "О семи свободныхъ искусствахъ". Мочениго сталъ грозить ему выдачей инквизиціи и 22 мая Бруно былъ схваченъ и посаженъ въ замокъ. Мочениго подалъ доносъ на Бруно; послѣдній былъ отведенъ въ тюрьму. 25 числа Мочениго поклялся въ истинности своего доноса и былъ начатъ процессъ противъ Бруно,который и закончился сожженіемъ его въ Римѣ на *Campo Dei Fiori* 17 февраля 1600 года, гдѣ воздвигнутъ ему два года тому назадъ международный памятникъ.

Ученіе Дж.Бруно содержитъ въ себѣ сѣмена всѣхъ великихъ системъ XVII и XVIII вв. Брунгоферъ указываетъ на вліяніе его на Бэкона, Декарта,Спинозу, Лейбница, Канта, Шеллинга. Значеніе его ученія для системы Спинозы раскрыто Зигвартомъ и Авенаріусомъ, для Лейбница-Дюрингомъ и др., для Декарта-Бартольмесомъ. Міросозерцаніе его поражаетъ необыкновенною широтою замысла и глубиною основаній. Брунгоферъ краснорѣчиво доказываетъ, что въ этой философіи примиряются пессимизмъ и оптимизмъ, реализмъ и идеализмъ, вообще всѣ полюсы новой философіи. Личность крупная. Его жизнь имѣетъ тѣсную связь съ его міровоззрѣніемъ и наоборотъ. Ученіе его не имѣетъ этическаго склада - это соединенія этическаго міросозерцанія Грековъ и слагавшейся раціоналистической тенденціей новой философіи. Идеалъ человѣка совершенство духа въ смыслѣ эстетическаго подъема къ идеалу красоты и гармоніи и интеллектуальнаго развитія до самыхъ абстрактныхъ формулъ міропониманія. Этическій идеалъ у Бруно,.къ сожалѣнію, слабо выраженъ: онъ отрицаетъ реальность зла, порокъ — только отсутствіе добродѣтели, заблужденіе, всѣ качества и влеченія человѣка законны и естественны, источникъ нравственнаго зла заключается въ перевѣсѣ однихъ стремленій надъ другими. Въ

этомъ ученіи Бруно напоминаетъ Аристотеля; самъ онъ нечуждъ увлеченія благами жизни и чувственными порывами, особенно въ молодости. Но нравственное развитіе его завершается переходомъ отъ чувственной любви къ Духовной, идеальной - любви къ Богу. Тутъ и Платонъ и зачатки Спинозы. Идеалъ его въ жизни - проникнуться созерцаніемъ безконечнаго. По поводу поэзіи Петрарки, онъ восклицаетъ: "Любите женщину, но не забывайте, что Вы должны быть также почитателями безконечнаго." Слава Бруно не въ его этикѣ, а въ его теоріи познанія и метафизикѣ. Первая, правда, намѣчена только въ общихъ чертахъ, но все же открываетъ просторъ для широкаго ученія о мірѣ. Напрасно нѣкоторые историки видятъ центръ тяжести его ученія о знаніи въ попыткахъ усовершествованія мнемоники и искусства комбинаціи понятій Р. Луллія. Догадка нѣмецкаго историка философіи Виндельбанда, что эти безчисленныя, маленькія работы по логикѣ въ духѣ "Искусства" Луллія только средство поддержанія репутаціи ученаго, способъ рекомендаціи себя въ мірѣ ученыхъ педантовъ, остроумна и справедлива. Не даромъ онъ подносилъ и посвящалъ эти трактаты сильнымъ міра. Искусство Луллія - наиболѣе невинная и въ то время модная форма умственной гимнастики и лучшій способъ заявленія своей принадлежности къ ученому цеху. Доказательство, что эти упражненія не существенны были для Бруно въ томъ, что они не связаны нисколько съ его оригинальнымъ философскимъ ученіемъ.

Истинная его теорія знанія характеризуется признаніемъ недостаточности опыта для настоящаго знанія. Противорѣчіе въ показаніяхъ чувствъ доказывается открытіемъ Коперника. Безконечность вселенной непознаваема для чувствъ, чувственное воспріятіе открываетъ только сходства и отношенія конечныхъ предметовъ. Этимъ Бруно открываетъ просторъ для философскаго творчества и метафизическаго анализа. Задача его философіи, какъ заявляетъ онъ самъ въ одномъ изъ сочиненій, изданныхъ въ Англіи, самая широкая, синтетическая - связать и примирить философскія доктрины древности.- Гераклита и Парменида, Пиѳагора и Демокрита, Платона съ Аристотелемъ, Эпикура и Зенона съ новоплатоновской теософіей и схоластической мудростью, съ вновь пріобрѣтенными знаніями о природѣ и съ Коперниковою системою мірозданія выработать міровоззрѣнія, далеко смотрящія впередъ и охватывающія все, что было позади его. И эта задача, въ общемъ, удалась Джордано Бруноонъ предвосхитилъ самыя оригинальныя идеи, по крайней мѣрѣ, у Декарта, Спинозы и Лейбница. За то, по выраженію Проф. Инсбругскаго Университета Бараха |1877 | "Явленія, подобныя философіи Бруно, не подлежатъ обыкновенному оптическому закону: они не уменьшаются въ объемѣ и значеніи, по мѣрѣ удаленія отъ нихъ, а напротивъ, все растутъ и пріобрѣтаютъ все большій ин-

тересъ, чѣмъ быстрѣе мы движемся впередъ." Брунгоферъ даже думаетъ, что философская доктрина Бруно можетъ стать исходною точкою и руководящей нитью для философскаго мышленія нашей эпохи, что конечно можно допустить лишь съ большими ограниченіями въ виду слабости этическаго элемента въ философіи Бруно.

Признавъ въ сочиненіи " *De umbris idearum* " вмѣстѣ съ Платономъ, что чувственное познаніе даетъ только "тѣни" истиннаго бытія, Джордано Бруно въ связи съ ученіемъ Коперника и вопреки древнимъ раскрываетъ безконечность вселенной въ пространствѣ и безчисленность ея міровъ, откуда восходитъ къ идеѣ безконечнаго творчества Бога. Это совсѣмъ ново и развитіе этого ученія въ подробностяхъ, по справедливому указанію Виндельбанда, даетъ натурфилософію, весьма близкую къ современному ученію о вселенной въ естественныхъ наукахъ. Во вселенной нѣтъ центра - вездѣ центръ. Вселенная неподвижна |внѣ ея нѣтъ пространства|, но въ ней происходитъ постоянное движеніе, перемѣщеніе частицъ. Отношенія небесныхъ тѣлъ управляются притяженіемъ родственнаго - это обусловливается ихъ движеніями и разстояніями |при одинаковомъ разстояніи кометы отъ двухъ небесныхъ тѣлъ она должна пребывать въ покоѣ|.

Но какъ объяснить при безконечности цѣлаго индивидуальную конечность элементовъ? Тутъ Бруно пользуется Николаемъ Кузанскимъ и Платономъ, допускаетъ примиреніе противоположностей, идею художественной гармоніи. Субстанція отлична отъ своихъ проявленій. Безконечный Богъ, все проникающій, есть дѣйствующая причина, творческое начало. Отсюда совершенство и тождество вселенной какъ цѣлаго. Но явленія испытываютъ постепенныя измѣненія. Вся природа дышетъ божественной жизнью. Этотъ тезисъ напоминаетъ намъ Пантеизмъ Спинозы. Матерія есть только безконечная возможность бытія - источникъ ея въ Богѣ; матерія есть безконечная возможность творческихъ актовъ Бога. Вселенная есть несотворенная еще природа - разомъ внѣ времени данная, какъ полное совершенство. Жизнь есть вѣчное измѣненіе, перемѣщеніе, несовершенство и ограниченность частныхъ проявленій. Отсюда страданія и зло. Смерти нѣтъ - это призракъ - есть только перемѣна формъ жизни, бытія. Отсюда ученіе о переселеніи душъ, напоминающее Пиѳагора. Процессъ этихъ превращеній - механическій извнѣ и свободный изнутри, высшая необходимость и полная свобода въ немъ примиряются. Жизнь есть вѣчная борьба, раздвоеніе, и въ тоже время примиреніе, гармонія, единство |Гераклитъ и Элеаты|. Такъ какъ вся природа - воплощенный Богъ, то Богъ во всемъ - все обнимаетъ и во всемъ проявляется. Въ сочиненіи " *De triplice minimo* " Бруно приводитъ идею тождества и примиренія величайшаго и наименьшаго |Платонъ, Де-

мокритъ, Николай Кузанскій. Три наименьшія единицы могутъ быть признаны человѣческимъ умомъ: математическій минимумъ - точка, физическій - атомъ, метафизическій - монада. Всякій индивидъ есть монада и Богъ есть монада, - вселенная - духъ. Вслѣдствіе этого Богъ есть все таки ЛИЧНОСТЬ. Пантеизмъ примиренъ съ теизмомъ, ученіемъ о личномъ Богѣ, монизмъ съ дуализмомъ, натурализмъ и матеріализмъ съ спиритуализмомъ, идеализмъ съ реализмомъ и оптимизмъ съ пессимизмомъ. Двоякое движеніе небесныхъ тѣлъ является выраженіемъ универсальной и индивидуальной тенденціи. Вообще въ своихъ философскихъ ученіяхъ Бруно беретъ доказательства и подтвержденія изъ дѣйствительнаго опыта, изъ ученій науки, особенно астрономіи и математики.

Общее заключеніе о его философіи слѣдующее: она проявляетъ необычайную широту фантазіи, но содержитъ въ себѣ и много необоснованнаго, много художественнаго произвола, а съ другой стороны педантической расплывчатости, субъективной страстности и дѣтскаго невѣжества |Виндельбандъ|. Бруно отличается, однако, удивительнымъ даромъ комбинаціи и способности къ глубокому замыслу. Онъ какъ бы начерталъ программу всей будущей метафизики и научнаго развитія. Онъ предвосхитилъ и нѣкоторыя идеи Дарвина въ ученіи объ инстинктѣ, какъ способности, пріобрѣтенной животными видами на низшей ступени борьбы за существованіе. |Брунгоферъ|. Его система по отношенію къ прочимъ системамъ новой философіи, есть какъ бы та органическая ячейка, изъ которой развивается затѣмъ организмъ со всѣми его дифференціальными членами и элементами. Но въ цѣломъ организмѣ остается полной интеграціей дифференцированнаго и потому идеалъ философіи есть все таки новый синтезъ дифференцировавшихся въ послѣдніе три вѣка системъ и направленій. Такой синтезъ можетъ быть приблизитъ насъ вновь во многихъ областяхъ къ грандіозному примирительному міросозерцанію Бруно, хотя бы онъ и былъ вдохновленъ новой, болѣе широкой, чѣмъ у Бруно, ЭТИЧЕСКОЙ идеей. - Но отчего, если такъ грандіозна и глубока была система Бруно - на нее почти не ссылаются новые философы и въ исторіи философіи долго не понимали ея значенія. Тутъ причина психологическая - смерть Бруно была позорная и клевета на его имя, усердно распространяемая католическими писателями дѣлала ссылки на его ученіе и опасными и безполезными съ точки зрѣнія славы.

Послѣ Джордано Бруно итальянская философія падаетъ. ѲОМА КАМПАНЕЛЛА уже слабая копія Джордано Бруно. Онъ тоже подвергался преслѣдованіямъ и 27 л. протомился въ тюрьмѣ, - освобожденъ былъ только въ 1626 г. папой Урбаномъ IV и послѣдніе 13 л. прожилъ на свободѣ. По удачному выраженію Виндельбанда - Кампанелла въ отношеніи къ Бруно - какъ бы переходъ отъ поэзіи къ прозѣ - въ писаніяхъ своихъ онъ серіозенъ, спокоенъ и ясенъ, но

силы творчества ему не достаетъ. Какъ философъ , онъ особенно важенъ своей теоріей знанія - тѣмъ, что отчасти предвоскитилъ новѣйшій идеализмъ и феноменализмъ, признавъ, что человѣкъ знаетъ вещи только въ формѣ своихъ субъективныхъ душевныхъ впечатлѣній и состояній. Но этотъ субъективизмъ приводитъ его, какъ впослѣдствіи Локка къ нѣкоторому сенсуализму - |*sentire est scire* |и даже какъ Юма къ скептицизму, ибо и онъ тоже отрицаетъ возможность познанія сущности вещей. Ученіе о мірѣ Кампанелла строитъ на элементахъ внутренняго опыта и самосознанія. Главныя основы существованія міра|"прималитеты" бытія|-сила, знаніе и воля, находящія высшее примиреніе въ Богѣ. Развитіе міра есть рядъ эманацій Божественной силы|вліяніе неоплатонизма|.Любопытно еще его ученіе объ обществѣ и утопическія мечты о его преобразованіи| *civitas solis* | Въ жизни общества играетъ роль тоже самое двойное движеніе , какое происходитъ въ небесныхъ тѣлами - это эгоизмъ и альтруизмъ.

Исторію философіи XVII и XVIII вв., на которую у насъ остается еще восемь лекцій, я изложу Вамъ по слѣдующей программѣ: I| очеркъ англійскаго эмпиризма и матеріализма XVII в. Бэконъ и Гоббесъ. 2| Очеркъ философіи Декарта и его ближайшихъ продолжателей: Гэйлинкса и Мальбранша, 3| Очеркъ жизни и философіи Спинозы, Дальнѣйшая судьба Спинозизма. 4| Прогрессъ теоріи знанія - философія въ Англіи: Локкъ и Берклі.5| Жизнь и философія Лейбница. Лейбнице-Вольфіанская школа въ XVIII в. 6| Дальнѣйшее развитіе эмпиризма и критицизма въ Англіи:Д.Юмъ, Гертли, Т.Ридъ. 7| Сенсуализмъ и матеріалистическая философія французовъ: Ламметри, Кондильякъ, Энциклопедисты. Значеніе Руссо.8| Какъ былъ подготовленъ Кантъ въ германской и внѣ германской философіи. Общее значеніе философіи XVII и XVIII вв. Смыслъ новѣйшей философіи: Канта и его пріемниковъ.

ЛЕКЦІЯ III.

ЭМПИРИЗМЪ И НАТУРАЛИЗМЪ.БЭКОНЪ И ГОББЕСЪ.

Результаты предшествующаго краткаго введенія въ обзоръ новой философіи - философіи XVII и XVIII вв. можно выразить въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ:

I. Философія въ отличіе отъ чистой науки, искусства и религіи, стремится удовлетворить не какой либо отдѣльной потребности въ области духовнаго существованія человѣка, но имѣетъ задачею дать людямъ цѣльное міросозерцаніе и общее руководство въ жизни, т.е. возможно полный итогъ зна-

ній даннаго времени и руководство къ дальнѣйшему ихъ расширенію и углубленію, возможно полное и гармоническое представленіе о мірѣ въ его внутреннемъ значеніи и цѣльности, и вмѣстѣ съ тѣмъ толкованіе принциповъ человѣческаго творчества, продолжающаго творческую работу природы, наконецъ ясное и по возможности достовѣрное опредѣленіе конечной цѣли мірового процесса и человѣческой дѣятельности. Отсюда и составныя части философіи, какъ СИСТЕМЫ, включающей въ себя логику съ теоріей знанія и метафизику, психологію и эстетику, этику и политику. Отсюда и своеобразное отношеніе философіи къ НАУКѢ, ИСКУССТВУ и РЕЛИГІИ, которыя она, съ одной стороны, старается отстоять и примирить въ ихъ наличныхъ стремленіяхъ, съ другой - ограничить въ ихъ исключительныхъ и крайнихъ притязаніяхъ, дополнить преобразовать, подвинуть къ новымъ высшимъ формамъ и оплодотворить новыми лучшими идеями. Привести духовную жизнь человѣка въ полную гармонію, примирить враждующія стихіи мысли, чувства и воли - вотъ конечная задача философіи, какъ мы ее понимаемъ.

Но 2. вслѣдствіе ограниченности природы отдѣльной человѣческой личности, философія, созидаемая отдѣльными философами и народами рѣдко, а если быть строже, то и никогда не достигаетъ той гармоніи и полноты синтеза духовныхъ запросовъ человѣка, которые всегда предносились какъ высшій идеалъ предъ истинными ея представителями. Извѣстный уголъ зрѣнія, извѣстный частный идеалъ всегда бралъ перевѣсъ надъ другими и я старался показать, что въ древней философіи идеалъ красоты или гармоніи формъ, какъ идеалъ чувства преобладалъ надъ идеалами истины и блага, въ новой философіи, наоборотъ, идеалъ истины, полноты и отчетливости знанія поглотилъ и эстетическіе идеалы древности и этическіе или нравственные идеалы духовной жизни среднихъ вѣковъ. Поэтому новая философія и есть преимущественно теорія знанія и синтезъ отдѣльныхъ знаній въ одно цѣльное теоретическое міросозерцаніе, И оттого она носитъ давно отмѣченный и признанный лучшими ея историками раціоналистическій характеръ.

Въ 3. эпоха возрожденія философіи была переходнымъ періодомъ и звеномъ отъ эстетическаго міросозерцанія Грековъ къ чисто логическому міропониманію новыхъ народовъ и отъ нравственно-практическихъ тенденцій средне-вѣковой философіи къ теоретико-раціоналистическимъ философіи новаго времени. Джордано Бруно, самый блестящій выразитель этой эпохи и того сравнительно болѣе широкаго духа синтеза, которымъ она характеризуется. Другіе философы этой эпохи менѣе оригинальные, въ особенности Телесій и Т. Кампанелла намѣчаютъ, на ряду съ Дж.Бруно, тѣ главныя теченія теоріи познанія и метафизики - эмпирическое и чисто-идеалистическое, рядомъ съ ра-

ціоналистическимъ въ собственномъ смыслѣ, которыя постепенно все точнѣе опредѣляются въ развитіи новой философіи XVII и XVIII вв. и находятъ свое заключительное выраженіе въ грандіозной синтетической системѣ Канта, подводящей итоги философскимъ ученіямъ и стремленіямъ двухъ столѣтій.

Теперь намъ предстоитъ дать обзоръ главнѣйшихъ моментовъ и теченій въ исторіи философіи этихъ двухъ вѣковъ. Но предварительно оговоримся, что въ восьми лекціяхъ возможно лишь намѣтить содержаніе величественной и глубокой умственной работы упомянутаго періода въ самыхъ общихъ и существенныхъ чертахъ. Не знаю, на сколько удовлетворительно мнѣ удастся выполнить эту трудную задачу, но во всякомъ случаѣ, еслибы мнѣ и удалось представить Вамъ сколько нибудь ясно и стройно картину постепеннаго прогресса, совершающагося въ эти два вѣка въ области уясненія началъ чело - вѣческаго знанія и основныхъ принциповъ міропониманія, то мой очеркъ не можетъ имѣть притязанія замѣнить собою серіозное и систематическое изу - ченіе исторіи новой философіи. Въ лучшемъ случаѣ онъ можетъ послужить лишь программою, конспектомъ, общею руководящею нитью къ этому изученію и тѣмъ кто желалъ бы ознакомиться глубже съ разбираемою эпохою въ умственной жизни европейскаго общества, я могу рекомендовать кромѣ уже упомянутаго мною классическаго труда Ибервега Гейнце въ переводѣ Г.Колубовскаго, превосходное сочиненіе Виндельбанда: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften* 2 тома Lpz. 1878 и 1880, а затѣмъ конечно желательно и изученіе подлинныхъ сочиненій излагаемыхъ философовъ, изъ которыхъ нѣкоторыя переведены на русскій языкъ. Объ этихъ переводахъ я своевременно буду упоминать.

- - - - - - - - -

Если новая философія преимущественно интересовалась проблемой истины, вопросомъ о существенныхъ элементахъ и пріемахъ знанія, то направленія въ рѣшеніи указанной проблемы были различныя. Не вдаваясь пока въ подробности, я укажу на два главныя направленія, которыми характеризуются важнѣйшія ученія о знаніи, а съ ними вмѣстѣ и философскія системы въ ихъ цѣломъ въ исторіи философіи XVII и XVIII вв. Одно ОПЫТНОЕ, ЭМПИРИЧЕСКОЕ или НАТУРАЛИСТИЧЕСКОЕ, другое - РАЗСУДОЧНОЕ, РАЦІОНАЛИСТИЧЕСКОЕ въ тѣсномъ смыслѣ, МАТЕМАТИЧЕСКОЕ и МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ |діалектическое|. Совершенно точно выразить ихъ противоположность уже потому не удавалось ни одному историку новой философіи, что эти направленія и фактически не были совершенно рѣзко разграничены и принимали при томъ самыя разнообразныя формы

выраженія, иногда даже примирительныя, посредствующія. Кантъ называлъ второе направленіе ДОГМАТИЧЕСКИМЪ, ибо оно выходило не изъ критическаго изслѣдованія природы нашего разума, а изъ догматическаго предположенія о непогрѣшимости его логическихъ функцій. Но новѣйшая критика справедливо указываетъ, что и эмпиризмъ до-Кантовскій ,или по крайней мѣрѣ до Локковскій былъ также точно догматическимъ, ибо не изслѣдовалъ критически, въ какой мѣрѣ мы можемъ черпать изъ опыта знаніе совершенно достовѣрное и изъ чего состоитъ нашъ опытъ"психологически" т.е. изъ какихъ душевныхъ процессовъ онъ слагается. Если же назвать второе направленіе РАЦІОНАЛИСТИЧЕСКИМЪ, то и этотъ терминъ не достаточно опредѣлителенъ, ибо и первое направленіе, какъ я говорилъ, и какъ мы убѣдимся еще больше впослѣдствіе, было тоже раціоналистическое, ибо основывалось на чрезвычайномъ довѣріи къ человѣческому разуму| *ratio* | и обнаруживало рѣшительное пренебреженіе къ чувству, какъ источнику постиженія извѣстной стороны дѣйствительности и къ волѣ, какъ силѣ направляющей самое познаніе человѣка въ ту или другую сторону. Опытъ былъ для него только орудіемъ разума. Есть еще терминъ "интеллектуализмъ" для обозначенія теорій, въ которыхъ интеллектъ, человѣческій умъ, разсматривается какъ источникъ истиннаго значенія, самыхъ достовѣрныхъ положеній его. Но ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗМЪ чаще противополагается СЕНСУАЛИЗМУ|отъ *sensus* -чувство, *sens* |,утверждающему, что всѣ источники знаній во внѣшнихъ чувствахъ нашихъ, а не въ умѣ. Эмпиризмъ же или ученіе объ опытѣ, какъ главномъ источникѣ знанія, шире сенсуализма. Локкъ былъ эмпирикомъ, но не былъ сенсуалистомъ, ранѣе его Бэконъ былъ еще менѣе сенсуалистомъ,хотя и считается основателемъ новѣйшаго эмпиризма. Можетъ быть всего удобнѣе выразить противоположность двухъ указанныхъ направленій терминами АПРІОРИЗМА и АПОСТЕРІОРИЗМА, ибо метафизики съ Декартомъ во главѣ признавали основныя истины знанія, данными разуму *a priori* НЕЗАВИСИМО ОТЪ ОПЫТА и предваряющими его, а эмпирики съ Бэкономъ во главѣ думали, что всѣ самыя отвлеченныя истины знанія пріобрѣтаются нами апостеріори, т.е. ПОСЛѢ ОПЫТА, ИЗЪ ОПЫТА. На этой почвѣ нѣкоторые эмпирики, напр. Гоббзъ, пытались построить и метафизику особаго рода, вслѣдствіе чего нельзя безъ особой оговорки противополагать эмпириковъ метафизикамъ, тѣмъ болѣе, что и Бэконъ не отрицалъ метафизики.

Во всякомъ случаѣ, къ какимъ бы терминамъ мы ни прибѣгали, несомнѣнно то, что - одни философы искали главнаго источника человѣческаго познанія и критерія знанія истиннаго, достовѣрнаго - въ опытѣ, въ мірѣ ,т.е. ВНѢ ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО ДУХА, другіе - въ самомъ человѣческомъ сознаніи, ВЪ

ПРЕДѢЛАХЪ ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО ДУХА, въ прирожденныхъ ему истинахъ или же ло - гическихъ способностяхъ. Противоположность этихъ двухъ направленій въ теоріи знанія была намѣчена, хотя и не столь рѣзко, еще въ древней философіи , въ особенности въ различіи ученій о знаніи Платона и Аристотеля, изъ которыхъ первый вѣрилъ въ предсуществованіе человѣческой души и въ то, что она рождается на свѣтъ съ готовыми, хотя и неясными для нея истинами, постепенно вырабатываемыми ею изъ себя самой по поводу впечатлѣній или возбужденій со стороны внѣшнихъ чувствъ, - второй |Аристотель|хотя и до - пускалъ, что въ основѣ знанія есть истины недоказуемыя и невыводимыя изъ опыта, но въ то же время не вѣрилъ въ предсуществованія личной души и полагалъ,что реальное знаніе явленій и законовъ міра пріобрѣтается человѣческимъ умомъ изъ опыта. Въ средніе вѣка та же противоположность двухъ ученій въ знаніи рѣзче выразилась въ крайнемъ реализмѣ Платониковъ, допускавшихъ реальность идей независимо отъ духа человѣческаго, и въ номинализмѣ нѣ - которыхъ схоластическихъ философовъ, проповѣдывавшихъ, что всѣ наши общія понятія суть имена для многихъ однородныхъ предметовъ и свойствъ, данныхъ въ опытѣ, въ ощущеніяхъ.При такомъ болѣе рѣзкомъ противоположеніи, уче - ніе Аристотеля уже попало въ середину - какъ умѣренный реализмъ, допуска- ющій самостоятельность идей отъ ощущеній, но въ предѣлахъ самихъ явленій и внутри самого человѣческаго духа.

Въ новой философіи XVII в. характеризуется появленіемъ двухъ фило - софскихъ ученій, стоящихъ точно также на совершенно противоположныхъ точ- кахъ знанія, описанныхъ нами выше и представляющихъ много новаго, ориги - нальнаго - не повторяющихъ старую противоположность, а представляющихъ два совсѣмъ новые способа постановки и рѣшенія вопроса о знаніи. Это ученія Бэкона и Декарта. Бэконъ не только не повторяетъ Аристотеля, но стоитъ даже въ нѣкоторой оппозиціи къ нему - точно также онъ не повторяетъ и уче- нія номиналистовъ, а даетъ вполнѣ оригинальную теорію знанія, центръ тя - жести которой лежитъ въ новой идеѣ ЭКСПЕРИМЕНТА, КАКЪ ОРУДІЯ ОПЫТНОЙ НА- УКИ. Точно также Декартъ не повторяетъ ни Платона, ни средневѣковыхъ ре- алистовъ. Онъ не допускаетъ существованія особаго реальнаго міра идей,но видитъ въ человѣческомъ духѣ, въ его организаціи данныя для установленія самыхъ основныхъ и существенныхъ истинъ знанія, по достовѣрности и отчет- ливости подобныхъ математическимъ, но касающихся не количественныхъ от - ношеній вещей, а ихъ качественной природы или субстанціи.

И тѣмъ не менѣе нельзя отрицать , что духовнымъ отцомъ Декарта яв - ляется Платонъ, духовнымъ отцомъ Бекона - Аристотель. Не смотря на всѣ

частныя различія и разногласія упомянутыхъ мыслителей, нельзя отрицать ихъ духовнаго родства. Есть вообще два рода умовъ, изъ которыхъ одни направлены наружу, на внѣшній міръ, и отъ него уже идутъ къ объясненію внутренняго человѣка и внутренней природы вещей, другіе направлены внутрь, въ область человѣческаго самознанія и въ немъ ищутъ опоры и критеріевъ для истолкованія самой природы міра. И въ этомъ смыслѣ Бэконъ родственъ Аристотелю, Декартъ - Платону и контрастъ этого двоякаго рода умовъ на столько глубокъ и фаталенъ, что онъ проявляется и въ новѣйшей современной намъ философіи. Въ I-й половинѣ нынѣшняго вѣка, Огъ.Контъ былъ типическимъ представителемъ того разряда умовъ, которые направлены на внѣшній міръ и ищутъ въ немъ разгадки проблемы о человѣкѣ, Шопенгауеръ- типическимъ представителемъ тѣхъ.мыслителей,которые разгадки міра ищутъ въ человѣческомъ самознаніи. Позитивизмъ есть новѣйшая стадія развитія эмпиризма Бэкона, метафизика Шопенгауера- въ извѣстномъ смыслѣ послѣднее великое слово апріоризма Декарта. Кантъ въ концѣ прошлаго вѣка сдѣлалъ гигантское усиліе примирить два враждующія направленія въ своемъ "критическомъ идеализмѣ", но его опытъ не удался вполнѣ и опять двѣ враждующія другъ съ другомъ теоріи знанія разошлись и антагонизмъ ихъ сталъ только глубже, сложнѣе, а потому и вражда - сознательнѣе , рѣзче. Гоненіе позитивизма и эмпиризма на метафизику, въ ближайшее къ намъ время приняло небывалые прежде размѣры, - теперь дѣлаются новыя усилія со стороны метафизики доказать свое право на существованіе, свою психологическую и логическую правоспособность. Новому Канту нынѣшняго или будущаго вѣка не легко будетъ разобраться въ тѣхъ еще болѣе сложныхъ и разнообразныхъ формахъ апріоризма и эмпиризма, которые породило наше время. Несомнѣнно, что антагонизмъ этихъ двухъ ученій разрѣшится лишь тогда, когда будетъ рѣшена психологическая проблема знанія, когда будутъ совершенно выяснены всѣ элементы и изгибы сложной умственной и вообще душевной дѣятельности человѣка; но психологія - такой еще ребенокъ, что до полной зрѣлости она дойдетъ пожалуй не скоро. Истина,думается намъ, лежитъ посрединѣ упомянутыхъ крайностей, сознаніе внѣшняго міра такой же несомнѣнный фактъ, какъ и самосознаніе. Но обѣ формы сознанія такъ сложно переплетаются и захватываютъ другъ друга, что выяснить вполнѣ отчетливо элементы и основы каждаго и ихъ взаимное отношеніе - очень трудная и сложная задача.

Инымъ лицамъ непричастнымъ къ рѣшенію всѣхъ только что указанныхъ вопросовъ, можетъ показаться, что ихъ изслѣдованіе скучно и чуть ли не безполезно, что истинная задача философіи - научить жить, найти и оправдать извѣстные принципы поведенія. А между тѣмъ въ вопросахъ о природѣ

человѣческаго знанія всетаки настоящій и самый глубокій корень всѣхъ вопросовъ о жизни и заслуга новой философіи состояла именно въ томъ, что она ето выяснила и доказала. Поверхностный умъ спѣшитъ найти правила дѣятельности, не задаваясь вопросомъ, какъ человѣческій умъ можетъ ихъ открыть и откуда можетъ извлечь ихъ. Болѣе глубокій умъ сознаетъ, что нельзя строить дома, неизслѣдовавъ почву, на которой онъ будетъ построенъ, и матеріалъ, ихъ котораго онъ будетъ составленъ. Умъ нашъ - и почва и орудіе для построенія истинныхъ идей о дѣйствительности. Эту истину выяснила новая философія. Въ этомъ не только громадная заслуга ея, но и жизненное значеніе. Если мы въ нынѣшнемъ или будущемъ вѣкѣ въ состояніи будемъ съ надлежащей стороны подойти къ разрѣшенію проблемы жизни, то только благодаря геніальной и усидчивой работѣ цѣлаго ряда западно-европейскихъ философовъ ближайшихъ трехъ столѣтій трудившихся надъ разрѣшеніемъ проблемъ познанія. Можетъ быть наша задача уже будетъ иная, можетъ быть намъ осталось сдѣлать уже немного усилій, чтобы подвести итоги ихъ изслѣдованію, и не вѣковъ, а даже двухъ,трехъ десятилѣтій будетъ достаточно, чтобы покончить съ упомянутой проблемой и съ математическою отчетливостью выяснить по крайней мѣрѣ главные факторы творчес.работы нашего сознанія,съ тѣмъ чтобы перейти затѣмъ къ построенію основныхъ принциповъ жизни. Но и тогда, и даже тѣмъ болѣе тогда мы будемъ обязаны своими успѣхами англійскимъ, французскимъ и нѣмецкимъ философамъ послѣднихъ трехъ столѣтій, и потому мы не должны съ пренебреженіемъ и съ высока относиться къ ихъ рационализму, къ ихъ неутомимому исканію началъ истины и знанія, а должны съ любознательностью и интересомъ стараться уловить глубокій жизненный смыслъ - ихъ сухой и подчасъ неблагодарной работы.

Съ этимъ убѣжденіемъ мы и приступимъ теперь къ анализу философскихъ ученій мыслителей XVII и XVIII вв., причемъ сначала выяснимъ въ общихъ чертахъ значеніе двухъ выдающихся представителей англійскаго эмпиризма - Бэкона и Гоббеса. Гоббесъ хотя и нахохится уже подъ извѣстнымъ вліяніемъ Декарта, тѣмъ не менѣе представляется въ такой мѣрѣ важнымъ дополненіемъ Бэкона, что истинный духъ англійскаго эмпиризма XVII столѣтія безъ его характеристики остался бы непонятенъ. Замѣтимъ, что однимъ изъ главныхъ пособій при нашемъ изложеніи и освѣщеніи ученій Бэкона и Гоббеса будетъ служить только что появившійся прекрасный трудъ Эдуарда Гримма: *Zur Geschichte Des Erkenntniss problems von Baco zu Hume. Leipzig 1890.*

Въ прошлой лекціи я говорилъ, что біографія мыслителя имѣетъ большое значеніе при разборѣ его міросозерцанія, его системы. Это положеніе мо-

жетъ подлежать различному истолкованію. Иногда высота жизни философа подтверждаетъ высоту и превосходство его міросозерцанія, иногда низмен - ность или внутренняя незначительность его жизни бросаетъ свѣтъ и на ха - рактеръ его ученія. Но бываютъ и болѣе сложные случаи. Ничѣмъ не замѣча- тельная или даже недоброкачественная въ нравственномъ отношеніи жизнь не лишена въ другихъ отношеніяхъ величія и значительности и выясняетъ собою извѣстныя особенности особый складъ, напр., односторонность и узость мі- росозерцанія мыслителя. Такой случай представляетъ именно біографія БЭКО- НА. Жизнь его не только назидательна, но можно даже пожалѣть, что исторія новой философіи должна поставить въ ряды первыхъ по времени и качеству предста- вителей своихъ такую сомнительную въ нравственномъ отношеніи личность, какъ Франциска Бэкона. Были даже не въ мѣру усердные историки философіи, ви - дѣвшіе въ повѣсти о жизни Бэкона достаточное основаніе, чтобы исключить его изъ разряда великихъ философовъ, и споръ о значеніи Бэкона, какъ фи- лософа, возникшій въ 60-хъ годахъ въ германской литературѣ имѣлъ главной подкладкой именно этическія соображенія. Куно-Фишеру первому удалось од - накоже выяснить тѣсную связь крупнаго личнаго характера Бэкона съ его не менѣе крупнымъ философскимъ міровоззрѣніемъ.

Бэконъ родился въ 1561 г. и былъ младшимъ сыномъ хранителя Великой Печати въ Англіи, Николая Бэкона. Послѣ смерти отца, служа при посольствѣ въ Парижѣ, онъ очутился въ довольно затруднительномъ матеріальномъ поло - женіи. Избравъ сначала карьеру адвоката, а потомъ парламентскаго дѣятеля. Францискъ Бэконъ, благодаря краснорѣчію, громадному честолюбію и неразбор- чивости въ средствахъ быстро сталъ возвышаться на служебномъ поприщѣ. Вслѣдствіе процесса графа Эссекса, своего прежняго друга и покровителя - процесса, въ которомъ онъ, забывъ чувства дружбы и благодарности, высту - пилъ обвинителемъ Эссекса и сторонникомъ правительства, ему удалось пріобрѣсти особенное расположеніе королевы Елизаветы и добиться интригами выс- шихъ постовъ. При Яковѣ I онъ дѣлается хранителемъ великой печати, а за - тѣмъ канцлеромъ, барономъ Веруламскимъ и виконтомъ Албанскимъ. Затѣмъ слѣдуетъ паденіе, вслѣдствіе начатаго врагами его процесса и обнаружив- шагося факта, что Бэконъ, слѣдуя обычаямъ времени бралъ крупныя взятки при рѣшеніи тяжбъ и раздачѣ должностей. Послѣ этого Бэконъ посвящаетъ осталь- ную жизнь въ помѣстьѣ своемъ окончательной разработкѣ своего философска - го ученія о знаніи и уже не соглашается вернуться къ власти. Умеръ Бэконъ въ 1626 г. вслѣдствіе простуды при анатомированіи замороженной птицы.

Такимъ образомъ жизнь его даже по внѣшней связи фактовъ представля- етъ любопытное явленіе: признаки полнаго отсутствія нравственныхъ принци-

повъ, съ одной стороны и не смотря на это, доходящую до самопожертвованія преданность наукѣ, знанію.

Въ этомъ контрастѣ отражается весь духъ его ученія, - идеалистическій фанатизмъ его вѣры въ науку, въ знаніе, въ соединеніи съ равнодушіемъ къ роли знанія въ созиданіи нравственнаго міровоззрѣнія человѣка. "Знаніе - сила" - таковъ девизъ Бэкона. Но какая сила? Сила, устрояющая не внутреннюю, а внѣшнюю жизнь. Знаніе въ рукахъ человѣка-орудіе власти надъ природой, - то самое, чѣмъ стало знаніе окончательно въ наше время великихъ побѣдъ надъ природою и крайняго пониженія нравственныхъ началъ человѣческой жизни. Францискъ Бэконъ - какъ бы нѣкоторое пророчество, прообразованіе для нашего времени, когда и подкупъ проникъ даже въ сферу литературы и умственной жизни, по крайней мѣрѣ на западѣ. Францискъ Бэконъ, по удачному сравненію Виндельбанда, - приверженецъ "духа земли" въ Гетевскомъ Фаустѣ: "И кто не узнаетъ въ философіи Бэкона, замѣчаетъ онъ, практическаго духа англичанъ, которые болѣе всѣхъ другихъ народовъ сумѣли воспользоваться открытіями науки для благоустройства жизни" и которые, скажемъ отъ себя, и въ политикѣ нашего вѣка - тѣ-же Бэконы, тѣ-же утилитаристы, видящіе въ знаніи силу, источникъ матеріальной пользы и власти. Бэконъ - не исключеніе. Бэконъ - типъ практическаго британца, который въ лучшемъ случаѣ видитъ въ наукѣ, въ знаніи - и то слава Богу - средство подчинить человѣчеству внѣшнюю природу. И это уже своего рода альтруизмъ, ибо руководящей идеей Бэкона въ его философскихъ произведеніяхъ была идея матеріальной пользы всего человѣчества, а не одного человѣка въ борьбѣ съ другими. Заслуга Бэкона въ томъ, что онъ первый обобщилъ принципъ борьбы личности за право жизни и Гоббесъ, провозгласившій "войну всѣхъ противъ всѣхъ" исходнымъ началомъ развитія общества, былъ въ пониманіи смысла жизни только продолжателемъ Бэкона, а оба вмѣстѣ - великими предшественниками Мальтуса и Дарвина, ихъ ученій о борьбѣ за существованіе, какъ принципъ развитія въ сферѣ экономической и біологической. Трудно отрицать преемственность не только идей, но и стремленій, когда въ теченіе трехъ вѣковъ они такъ ярко сказываются, трудно безусловно отрицать національные и культурные типы, когда они представлены такими геніальными личностями и такими крупными историческими фактами.

Но обратимся КЪ УЧЕНІЮ Бэкона. Онъ изложилъ его въ двухъ капитальныхъ трудахъ: въ сочиненіи: "О достоинствѣ и пріумноженіи наукъ", появившемся сначала на англійскомъ языкѣ въ 1605 г., а затѣмъ на латинскомъ въ 1623 г. и въ "Новомъ Органонѣ" 1620. Оба сочиненія составляютъ части за-

думаннаго, но не доконченнаго труда "Instauratio magna |великое преобразованіе или обновленіе|. Новый органъ Бэконъ противополагаетъ въ совокупности логическихъ сочиненій Аристотеля, которыя получили еще въ древности въ школѣ Аристотеля, названіе "Органона" - орудія науки и философіи.

Въ чемъ же заключалось преобразованіе Бэкона?

Еще въ XIIIв.однофамилецъ Франц.Бэкона,монахъ Р.Бэконъ высказывалъ мысль, что необходимо изучать природу непосредственно.Бернард.Телесій въ эпоху возрожденія пытался создать теорію опыта и доказывалъ несостоятельность умозаключенія какъ орудія познанія.Въ тоже время Раймундъ Луллій пробовалъ изобрѣсти въ XIIIв.искусство открытія новыхъ истинъ путемъ комбинаціи понятій, а Дж. Бруно серіозно или несеріозно пытался усовершенствовать это искусство въ XVI в. Франц. Бэконъ пытается съ новой точки зрѣнія усовершенствовать искусство изобрѣтеній и открытій путемъ выясненія методовъ непосредственнаго, опытнаго изученія природы. Франц.Бэконъ - продолжатель Р.Бэкона и Б. Телесія съ одной стороны, Р.Луллія и Дж. Бруно - съ другой. Реальной почвой для его теорій были дѣйствительныя изобрѣтенія и открытія ближайшей эпохи.Въ чемъ цѣль науки? Содѣйствовать усовершенствованію жизни. Если наука отрывается отъ жизни, то она похожа на растеніе, вырванное изъ своей почвы и оторванное отъ своихъ корней, а потому и непользующееся болѣе никакимъ питаніемъ. Такова схоластика; новыя же изобрѣтенія и открытія науки сдѣланы были на почвѣ непосредственнаго изученія жизни природы. Бэконъ, впрочемъ, не понимаетъ всей сложности проблемы знанія, науки. Онъ не изслѣдуетъ границъ и глубокихъ основъ знанія; онъ выходитъ въ своемъ ученіи о методѣ изъ нѣкоторыхъ общихъ предположеній, основанныхъ частью на наблюденіи, частью на фантазіи. Онъ, повидимому, не знакомъ съ подлинными сочиненіями Аристотеля О природѣ, онъ знаетъ, вообще, древнюю философію и науку поверхностно. Поклонникъ опыта и индукціи, онъ самъ строитъ свою теорію знанія и его методовъ отвлеченно, *a priori*, дедуктивно, а не индуктивно: родоначальникъ ученія объ экспериментѣ,онъ изслѣдуетъ и опредѣляетъ основанія познанія не экспериментально и даже не индуктивно, а на основаніи "общихъ соображеній".Въ этомъ причины слабости и односторонности его теоріи познанія. Главная же сила Бэкона въ его КРИТИКѢ ПРЕЖНЯГО НЕДОСТАТОЧНАГО УСПѢХА НАУКЪ О ПРИРОДѢ.

Основами знанія Бэконъ признаетъ разсудокъ и чувства. Чтобы надлежащимъ образомъ воспользоваться первымъ для пріобрѣтенія черезъ посредство вторыхъ истиннаго знанія природы, должно очистить его отъ разныхъ сложныхъ антиципацій или предваренній опыта, предположеній невѣрныхъ и необоснован-

ныхъ, сдѣлать его ЧИСТОЮ ДОСКОЮ, удобною для воспріятія новыхъ фактовъ. Для этой цѣли Бэконъ очень остроумно, и въ психологическомъ смыслѣ тонко, опредѣляетъ ошибочные образцы или идолы нашего ума, - затрудняющіе его познавательную работу. Эти идолы онъ дѣлитъ на 4 разряда: I|обманчивые образы рода | *idola tribus* |. Это всѣ тѣ особенности человѣческой природы вообще, которыя извращаютъ познаніе вещей: склонность къ чрезмѣрному схематизму и порядку въ идеяхъ, вліяніе пылкой фантазіи, стремленіе перейти за предѣлы доступнаго намъ въ опытѣ матеріала знанія, вліяніе чувствъ и настроеній на работу мышленія, наклонности ума къ чрезмѣрному отвлеченію, абстракціи. Бэконъ показываетъ какъ должно измѣрять и парализовать всѣ эти прирожденныя слабости человѣческой природы въ тѣхъ видахъ чтобы онѣ не препятствовали истинному познанію.

Второй разрядъ идоловъ - это ОБМАНЧИВЫЕ ОБРАЗЫ ПЕЩЕРЫ | *idola specus* | - каждый человѣкъ занимаетъ извѣстный уголокъ міра, и свѣтъ достигаетъ его, преломляясь чрезъ среду его особенной индивидуальной природы, сложившейся подъ вліяніемъ воспитанія и сношеній съ другими людьми, подъ вліяніемъ книгъ, которыя онъ изучалъ, и авторитетовъ, которые почиталъ. Такимъ образомъ всякій человѣкъ познаетъ міръ изъ своего угла или пещеры |выраженіе взятое у Платона|; человѣкъ видитъ міръ въ особенномъ, ему лично доступномъ освѣщеніи. Должно каждому стараться познать свои личныя слабости и очистить свою мысль отъ примѣси личныхъ мнѣній и отъ окраски личными симпатіями.

Третій разрядъ - ИДОЛЫ ПЛОЩАДИ. | *idola fori* | - это самыя скверныя и трудно устранимыя ошибки, связанныя съ языкомъ, словомъ, какъ орудіемъ знанія и обнаруживающіяся въ сношеніяхъ людей между собою |оттого "площадь"|. Слова въ мірѣ мыслей - ходячая размѣнная монета, цѣна ея относительная. По происхожденію своему изъ знаній, непосредственныхъ, грубыхъ слова грубо и сбивчиво опредѣляютъ вещи и отсюда безконечные споры о словахъ. Должно стараться опредѣлять ихъ точнѣе, ставя въ связь съ реальными фактами опыта, различая ихъ по степени опредѣленности и точнаго соотвѣтствія свойствамъ вещей. Наконецъ четвертый разрядъ - идолы театра | *idola theatri* | суть обманчивые образы дѣйствительности, возникающіе изъ ошибочнаго изображенія дѣйствительности философами и учеными, перемѣшивающими быль съ баснями и выдумками, какъ на сценѣ или въ поэзіи. Въ этомъ смыслѣ Бэконъ особенно напираетъ на вредное для науки вмѣшательство

Литограф. Тяжелова. Ис. Нов. Филос. Съ разрѣш. профес. Листъ 6-й.

религіозныхъ представленій и смѣется надъ попытками обоснованія науки о природѣ на истолкованіи книги Бытія или книги объ Іовѣ.

Не менѣе разсудка подлежатъ очищенію и изощренію и самыя чувства, часто насъ обманывающія и однако служащія единственнымъ источникомъ всего содержанія мысли. Глубоко психологическаго анализа ощущеній мы у Бэкона еще не находимъ, но онъ вѣрно отмѣчаетъ нѣкоторыя слабыя стороны процесси чувственнаго воспріятія и ставитъ общимъ правиломъ изощреніе его посредствомъ инструментовъ и посредствомъ искусственнаго повторенія и видоизмѣненія воспріятій въ видахъ провѣрки ихъ другъ другомъ. Но никто не можетъ познать вещи посредствомъ одинхъ чувствъ - ощущенія должны быть переработаны разсудкомъ и это даетъ общія истины, аксіомы, которыя руководятъ умомъ при дальнѣйшихъ странствованіяхъ въ лѣсу фактовъ; въ дебряхъ опыта. Поэтому Бэконъ осуждаетъ и тѣхъ, которые подобно наукамъ все познаніе плетутъ изъ себя | догматики или раціоналисты| и тѣхъ, кто подобно муравьямъ только собираетъ факты въ кучу, не переработывая ихъ |крайніе эмпирики|; - для пріобрѣтенія истиннаго знанія должно поступать такъ, какъ поступаютъ ПЧЕЛЫ, собирающія матеріалы съ цвѣтовъ и полей и перерабатывающія ихъ въ своеобразные продукты особенной внутренной силой.

Съ этимъ общимъ принципомъ знанія, какъ его формулируетъ Бэконъ, нельзя, конечно, не согласиться. Союзъ опыта и мышленія, который онъ рекомендуетъ, есть дѣйствительно единственный путь къ истинѣ. Но какъ достигнуть его и осуществить въ надлежащей степени и пропорціи? Отвѣтомъ на это служитъ Бэконовская теорія ИНДУКЦІИ, КАКЪ МЕТОДА ПОЗНАНІЯ. Силлогизмъ или умозаключеніе по мнѣнію Бэкона не даетъ новыхъ знаній, знаній реальныхъ, ибо умозаключенія состоятъ изъ предложеній, а предложенія изъ словъ - слова знаки понятій. Все дѣло въ томъ, какъ составлены первоначальныя понятія и слова. Методомъ правильнаго составленія понятій и является по мнѣнію Бэкона, индукція, основанная на ЭКСПЕРИМЕНТѢ. Экспериментъ же и есть путь къ искусственному повторенію и постоянной взаимной провѣркѣ ощущеній. Но сущность индукціи не въ одномъ экспериментѣ, а въ извѣстной разработкѣ чувственныхъ данныхъ, черезъ него пріобрѣтаемыхъ. Для организаціи этой разработки ощущеній Бэконъ предлагаетъ составлять особыя таблицы случаевъ сходныхъ, различныхъ |отрицательныхъ|, параллельно измѣняющихся фактовъ, исключающихъ другъ отъ друга и проч. Это знаменитая Бэконовская теорія и система ТАБЛИЦЪ, дополняемая ученіемъ о системѣ воспомогательныхъ индуктивныхъ пріемовъ или ИНСТАНЦІЙ. Вся эта теорія индукціи легла въ основаніе современнаго Миллевскаго ученія объ индуктивныхъ методахъ согласія, различія сопутствующихъ измѣненій и остатковъ и вспомогательныхъ къ нимъ

пріемахъ |См. подробнѣе: логика Владиславлева, стр.203 и слѣд.|.

Сущность дѣла сводится къ тому, чтобы посредствомъ анализа различныхъ родовъ отношенія явленій въ опытѣ открыть ихъ истинныя причинныя связи и зависимости между собою, ибо задача науки о природѣ по мнѣнію Бэкона есть изслѣдованіе причинной связи явленій, а не ихъ простого матеріальнаго состава - общихъ ФОРМЪ явленій, а не ихъ конкретныхъ различій. Въ этомъ ученіи Бэконъ примыкаетъ къ Аристотелю и подъ формами разумѣетъ въ сущности ТѢ ОБЩІЕ ЗАКОНЫ ИЛИ ТИПИЧЕСКІЯ ОТНОШЕНІЯ ЯВЛЕНІЙ, къ открытію которыхъ и стремится вся опытная наука. Если же въ составленіи таблицъ, и въ опредѣленіи инстанцій или различныхъ случаевъ отношенія явленія, Бэконъ вдался въ слишкомъ большія тонкости, напоминающія преданія СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ДІАЛЕКТИКИ, то потому, что его собственная теорія знанія и индуктивныхъ методовъ, какъ и замѣтилъ въ началѣ, была еще сама продуктомъ отвлеченнаго умозрѣнія, а не опыта. Опытъ самой индуктивной, опытной науки былъ во время Бэкона еще слишкомъ ничтоженъ, чтобы можно было воспользоваться имъ не только для построенія, но и для провѣрки опытной теоріи индуктивнаго познанія, логики наукъ въ духѣ современныхъ попытокъ этого рода | Бэнъ, Джевонсъ, Дюрингъ, Масарикъ и др.|.

Бэконъ разработывая вопросъ о методахъ наукъ, пытался также дать и классификацію наукъ, но послѣдняя является безусловно слабою. Науку о природѣ онъ отличаетъ отъ науки о человѣкѣ и науки о Богѣ. Въ предѣлахъ первой - ФИЗИКУ или ученіе о матеріальныхъ причинахъ онъ отличаетъ отъ МЕТАФИЗИКИ, науки о формахъ, теоретическую физику противополагаетъ практической наукѣ - МЕХАНИКѢ, а метафизику - МАГІИ. Ученіе о цѣляхъ въ "Новомъ Органонѣ" совсѣмъ исключается изъ предѣловъ науки о природѣ и такимъ образомъ Бэконъ является основателемъ современнаго МЕХАНИЧЕСКАГО МІРОСОЗЕРЦАНІЯ. Рядомъ съ физикою и метафизикою онъ ставитъ иногда математику, какъ инструментъ количественнаго анализа явленій, при чемъ, по общему признанію критиковъ, плохо понимаетъ истинный смыслъ и внутреннюю цѣну математическаго познанія. При опредѣленіи внутренняго существа задачъ науки о человѣкѣ и - Богѣ Бэконъ занимаетъ двусмысленное положеніе. Къ наукамъ О ЧЕЛОВѢКѢ онъ причисляетъ ИСТОРІЮ |естественную науку объ обществѣ|, ЛОГИКУ, ЭТИКУ И ПОЛИТИКУ. Въ человѣкѣ онъ признаетъ душу, какъ исходящее отъ Бога начало, и предметомъ естественнаго научнаго познанія признаетъ въ принципѣ только ЖИВОТНУЮ ДУШУ, связанную съ тѣлесной организаціей, точно такъ же какъ предметомъ естественной морали считаетъ только НИЗШІЕ СКЛОННОСТИ ЧЕЛОВѢКА, между тѣмъ какъ природа высшей души и высшихъ нравствен-

ныхъ началъ подлежатъ опредѣленію и уясненію лишь со стороны Божественнаго откровенія, какъ и самая природа Бога. Но вмѣстѣ съ этимъ Бэконъ въ своей АНТРОПОЛОГІИ и въ НАУКѢ О БОГѢ часто переступаетъ признанныя имъ самимъ границы естественнонаучнаго познанія. Носится передъ умственнымъ взоромъ Бэкона и ИДЕЯ НАУКИ УНИВЕРСАЛЬНОЙ, первой философіи въ смыслѣ Аристотеля, которая должна являться "магазиномъ общихъ аксіомъ знанія" и орудіемъ изслѣдованія нѣкоторыхъ особыхъ "трансцедентныхъ" понятій бытія и небытія, дѣйствительности и возможности, движенія и покоя и пр., но точнаго опредѣленія задачъ и методовъ этой науки мы у Бэкона не находимъ, что совершенно понятно, такъ какъ онъ думаетъ, что всѣ аксіомы знанія опираются все таки на опытѣ, на ощущеніи внѣшнихъ чувствъ, и другихъ источниковъ знаній не указываетъ. Такимъ образомъ, классификація наукъ - самая слабая сторона ученія о знаніи Бэкона. Въ цѣломъ ему принадлежитъ заслуга первой попытки выработать всестороннюю теорію ОБЪЕКТИВНАГО знанія, найти всѣ условія, препятствія и пособія для правильной разработки фактическаго матеріала опыта, и нельзя слишкомъ строго относится къ Бэкону за то, что онъ, поставивъ себѣ задачею изслѣдованіе внѣшнихъ элементовъ и условій знанія, не достигъ надлежащей глубины въ анализѣ познавательныхъ способностей и процессовъ человѣческаго ума.

Чтобы лучше понять сильныя и слабыя стороны ученія Бэкона, укажемъ теперь кратко на выдающіяся черты философіи его преемника, ГОББЕСА.

Гоббесъ родился въ 1588 г., умеръ въ 1679 г. проживъ 91 годъ. Въ теченіе долгой жизни своей, незамѣчательной внѣшними событіями, онъ жилъ попеременно то въ Англіи, то во Франціи избѣгая политическихъ смутъ, періодически повторявшихся въ его родинѣ. Какъ построитель философской системы, Гоббесъ стоитъ невысоко - его весьма широкому, по количеству и объему вопросовъ, ученію не достаетъ цѣльности и глубины. Противорѣчія его системы ярко бросаются въ глаза и прекрасно выяснены въ указанномъ мною трудѣ Гримма по "исторіи ученій о знаніи."

Ученіе Гоббеса характеризуется историками философіи какъ НАТУРАЛИЗМЪ, -можно назвать его систему и МАТЕРІАЛИСТИЧЕСКОЙ, такъ какъ исходной точкой ея является положеніе, что нѣтъ ничего реальнаго, кромѣ тѣлъ и ихъ движеній. Не только человѣкъ есть самое совершенное тѣло природы, но и государство есть тѣло, хотя и искусственное, въ отличіе отъ естественнаго Отсюда дѣленіе науки на ученіе "О природѣ" или естественномъ тѣлѣ, или ФИЗИКУ, ученіе "О государствѣ" или искусственномъ тѣлѣ, и ученіе "О человѣкѣ," какъ посредствующемъ звенѣ - самомъ совершенномъ тѣлѣ природы и

элементѣ искусственнаго тѣла - государства. Философскія ученія Гоббеса о различныхъ тѣлахъ изложены въ не очень многочисленныхъ для его долгой жизни сочиненіяхъ: "элементы философіи о гражданинѣ" |Парижъ, 1642 г.|, "О человѣческой природѣ" и "О политическомъ тѣлѣ" |1650 г.| "Левіаѳанъ или содержаніе, форма и авторитетъ правительства." Упомянемъ еще его "Вопросы о свободѣ, необходимости и случаѣ |1656 г.|. Это главныя его сочиненія и особенно знаменитъ Левіаѳанъ той проповѣдью государственнаго абсолютизма, которая въ немъ содержится. Изъ первобытнаго состоянія войны всѣхъ противъ всѣхъ, вытекающаго изъ основнаго свойства человѣческой природы - эгоизма - одинъ выходъ: устройство государства по взаимному договору гражданъ съ передачею власти единому представителю государства - втого всепоглащающаго чудища, Левіаѳана, носителя всей силы и права отдѣльныхъ личностей. Абсолютизмъ Гоббеса такой крайній, что даже религію и свободу совѣсти онъ отдаетъ въ руки властителя. Государство въ правѣ, въ интересахъ цѣлаго, всякое суевѣріе сдѣлать религіей; самостоятельность церкви, а равно и теорія богооткровеннаго происхожденія ея и государства для Гоббеса нелѣпость. "На примѣрѣ Гоббеса, говоритъ Виндельбандъ, мы видимъ, какъ религіозный индеферентизмъ часто обращается въ основу деспотической нетѣрпимости.

Но для историка философіи любопытны не столько эти крайнія и странныя абсолютическія теоріи Гоббеса о государствѣ и церкви, доказывающія крайнюю раціоналистическую подкладку его системы, сколько тѣ болѣе глубокія внутреннія основанія, которыя къ нимъ привели, которыя вызвали странное ученіе Гоббеса о человѣкѣ, какъ тѣлѣ ставшее фундаментомъ его политическаго міросозерцанія. Основанія философскаго ученія Гоббеса лежатъ въ его своеобразной теоріи знанія, представляющей НОВУЮ РЕДАКЦІЮ ЭМПИРИЗМА БЭКОНА, съ нѣкоторою примѣсью Картезіанства, т.е. ученія "О познаніи" Декарта, которое Гоббесъ узналъ во время пребыванія въ Парижѣ, тогда какъ съ теоріей Бэкона освоился путемъ личной связи и сотрудничества съ этимъ философомъ, когда онъ переводилъ свое сочиненіе "О развитіи наукъ" на латинскій языкъ. Ученіе Гоббеса "О знаніи" сводится къ слѣдующему. Гоббесъ еще рѣзче Бэкона подчеркиваетъ, что весь матеріалъ нашего знанія извлекается изъ ощущеній, но подъ вліяніемъ Декарта онъ ясно сознаетъ субъективность ощущеній и даже предваряетъ Канта въ признаніи субъективности формъ пространства и времени, какъ условій воспріятія вещей во внѣшнемъ опытѣ. Въ этомъ главная его теоретико-познавательная заслуга. Но если пространство и время - необходимыя субъективныя формы мышленія, то значитъ все, что мы знаемъ, - ПРРСТРАНСТВЕННО И ВРЕМЕННО, а пространственное или протяженное

въ то же время должно быть ТѢЛЕСНЫМЪ. Отсюда выводъ, что мы можемъ познавать ТОЛЬКО ТѢЛЕСНОЕ, что все, что для насъ реально, тѣмъ самымъ и тѣлесно. Вотъ путь, какимъ основныя сенсуалистическія посылки Гоббеса превращаются въ основанія для чисто МАТЕРІАЛИСТИЧЕСКАГО міросозерцанія. Процессъ переработки ощущеній - чисто механическій - СЛОЖЕНІЕ и ВЫЧИТАНІЕ. Математическое мышленіе - типическая форма мышленія. Такъ какъ мы не можемъ знать предметовъ самихъ въ себѣ, то истина есть ни что иное, какъ внутренняя ВѢРНОСТЬ этихъ математическихъ операцій мысли - отсутствіе въ работѣ мышленія внутреннихъ противорѣчій. Эта попытка слить самыя крайнія основанія эмпиризма Бэкона съ нѣкоторыми посылками Декартовскаго раціонализма, видѣвшаго также СОВЕРШЕННЫЙ ТИПЪ ПОЗНАНІЯ И МЫШЛЕНІЯ ВЪ МАТЕМАТИЧЕСКИХЪ ПОСТРОЕНІЯХЪ, конечно долженъ былъ породить философію весьма своеобразную и полную внутреннихъ противорѣчій, такъ какъ невозможно слить въ одно ученіе положенія противорѣчивыя-о томъ, что все знаніе опирается на внѣшнія чувства и что однако самая сущность истиннаго знанія въ СУБЪЕКТИВНО ОТЧЕТЛИВОМЪ построеніи понятій на основаніи СУБЪЕКТИВНЫХЪ ФОРМЪ мышленія,- положенія, что все реальное-матеріально и что матеріальность есть однако же только субъективная форма воспріятія вещей, и т.д. Гоббесъ по силѣ обобщенія и философскаго творчества во всякомъ случаѣ мыслитель ВТОРОРАЗРЯДНЫЙ и значеніе его въ исторіи новой философіи основывается главнымъ образомъ на рѣзкости и парадоксальности его доктрины, вызвавшей своими крайними выводами великую бурю среди англійскаго общества, если угодно, косвенно породившей рядъ новыхъ, болѣе глубокихъ изслѣдованій проблемы знанія, а именно ученія Локка, Беркли и Юма. Теперь перейдемъ къ обзору ученій другого типа мыслителей, Декарта и его ближайшихъ преемниковъ.

Л Е К Ц І Я IV.

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ: ДЕКАРТЪ И ОККАЗІОНАЛИСТЫ.

Въ прошлый разъ я познакомилъ Васъ съ двумя ученіями, положившими начало эмпиризму и натурализму въ исторіи новой философіи и науки. Это то направленіе въ теоріи знанія и въ ученіи о мірѣ, которое признало опытъ, главнымъ образомъ ВНѢШНІЙ опытъ, воспріятія отдѣльныхъ явленій внѣшняго міра посредствомъ ощущеній, за единственный источникъ нашихъ реальныхъ знаній о дѣйствительности. Эмпирическое ученіе о знаніи, правда, не отрицаетъ важности работы мышленія въ дѣлѣ упорядоченія нашихъ представленій о мірѣ: Бэконъ, какъ мы видѣли, признавалъ существенное значеніе работы

разсудка въ анализѣ воспріятій, ради чего и создалъ свою теорію индуктивнаго метода, теорію таблицъ и инстанцій, съ точки зрѣнія которыхъ должно изслѣдовать данныя воспріятія; Гоббесъ считалъ математическія дѣйствія ума, совершающіяся по типу ариѳметическаго сложенія и вычитанія орудіемъ пріобрѣтенія изъ опыта истинныхъ, не противорѣчащихъ другъ другу понятій о тѣлахъ и движеніяхъ. Но оба эти мыслителя признавали лишь чисто формальныя отправленія нашей мысли и никогда не согласились бы допустить, что въ САМОСОЗНАНІИ нашемъ могутъ открыться САМОСТОЯТЕЛЬНЫЕ источники для построенія истинъ болѣе важныхъ по содержанію, чѣмъ все то, что мы извлекаемъ изъ опыта и способныхъ просвѣтить насъ относительно глубочайшей природы тѣхъ силъ и началъ, которыя дѣйствуютъ въ мірѣ и должны быть признаны подкладкой всѣхъ его явленій. Бэконъ и Гоббесъ понимали работу мысли только какъ процессъ комбинированія - сочетанія и раздѣленія представленій, взятыхъ изъ внѣшняго наблюденія и провѣренныхъ экспериментомъ, и этимъ они отчасти предварили то болѣе позднее, возникшее лишь чрезъ столѣтіе, въ половинѣ XVIII вѣка, ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНІЕ, по которому вся работа мысли сводится къ МЕХАНИЧЕСКОЙ АССОЦІАЦІИ ОЩУЩЕНІЙ и представленій, пріобрѣтенныхъ изъ опыта. Бэконъ считалъ даже самыя общія аксіомы знанія продуктомъ разсудочной переработки чувственныхъ воспріятій.

Теперь намъ предстоитъ познакомиться съ другимъ великимъ направленіемъ мысли, возникшемъ въ XVIII вѣкѣ параллельно первому и называемымъ, какъ я уже говорилъ, раціональнымъ, или метафизическимъ, опиравшимся на совершенно обратное положеніе, что самыя общія и основныя истины о природѣ вещей нашъ умъ пріобрѣтаетъ не изъ опыта, а лишь чрезъ самоуглубленіе, САМОАНАЛИЗЪ . Основателемъ этого направленія въ теоріи знанія и въ построеніи общаго міросозерцанія былъ Декартъ; дальнѣйшими крупными представителями его считаются Мальбраншъ, Спиноза и наконецъ Лейбницъ. Лейбницъ писалъ и дѣйствовалъ въ послѣднія десятилѣтія XVII и въ первыя XVIII столѣтія; его современникомъ является англійскій мыслитель Джонъ Локкъ, продолжатель Бэкона, основатель новой эмпирической психологіи и новой болѣе глубоко продуманной теоріи опыта, какъ орудія истиннаго знанія. Такимъ образомъ въ Локкѣ и Лейбницѣ мы встрѣтимъ впослѣдствіи новое, болѣе сложное и продуманное противоположеніе тѣхъ двухъ міросозерцаній, которыя ведутъ свое начало отъ Бэкона и Декарта.

Въ настоящее же время насъ предстоитъ разборъ ученія Декарта и его ближайшихъ преемниковъ, при чемъ анализу глубоко оригинальнаго и геніальнаго по замыслу ученія Спинозы мы посвятимъ особую лекцію.

ДЕКАРТЪ, или по латыни Cartesius, на столько важное явленіе въ

исторіи новой философіи, что значеніе его системы для философіи и въ настоящее время едва ли можетъ быть вполнѣ исчерпано. И теперь есть Картезіанцы не только во Франціи, но даже и у насъ.

Такъ напримѣръ существенная психологическія и метафизическія основы міросозерцанія нашего современнаго русскаго философа СТРАХОВА опредѣляются главными положеніями теоріи познанія Декарта, какъ онъ и самъ заявляетъ объ этомъ въ своемъ сочиненіи:"Объ основныхъ понятіяхъ психологіи и физіологіи" |СПБ. 1886|. Большимъ поклонникомъ Декарта является и бывшій профессоръ Московскаго Университета ЛЮБИМОВЪ, издавшій въ 1886 году | въ СПБ.| прекрасный переводъ, съ поясненіями, Декартова "Разсужденія о методѣ." Напомню также, что нашъ знаменитый врачъ и мыслитель Н.И.Пироговъ въ своихъ "Вопросахъ жизни, дневникъ стараго врача" не разъ возвращается къ истолкованію знаменитой метафизической формулы Декарта *Cogito, ergo sum* - |"я мыслю, слѣдовательно существую"|. Метафизическое ученіе гр. Л.Тостаго „О жизни" также представляетъ въ нѣкоторыхъ частяхъ своихъ, конечно безсознательно для самого автора, отзвукъ идей Декарта, составлявшихъ атмосферу французской философіи XVII и XVIII в. и наложившихъ извѣстную печать на міросозерцанія Паскаля, а позднѣе Ж.Ж.Руссо, которые оказали, какъ извѣстно, столь значительное вліяніе на этическое міровоззрѣніе Гр. Толстаго. Въ настоящее время, когда человѣчество вновь возвращается отъ исключительнаго и односторонняго, вслѣдствіе своей исключительности, изученія внѣшней природы къ анализу ВНУТРЕННЯГО человѣка, къ исканію высшихъ критеріевъ истины и добра въ самосознаніи человѣка, ученіе Декарта пріобрѣтаетъ новый интересъ и болѣе глубокое истолкованіе его можетъ быть въ состояніи открыть новыя перспективы для метафизики будущаго.

Что же сдѣлалъ Декартъ, въ чемъ состояло его ученіе?

Въ противоположность Бэкону, біографія Декарта представляетъ намъ образецъ чистой, безусловно преданной служенію идеѣ жизни мыслителя, чуждаго мелкихъ страстей и пороковъ, личнаго корыстолюбія и всякихъ честолюбивыхъ стремленій, всецѣло отдавшагося своимъ идеальнымъ задачамъ. Есть, по мнѣнію нѣкоторыхъ историковъ извѣстный эгоизмъ и въ томъ стремленіи удалиться отъ жизни и ея треволненій для тихой умственной работы, которое составляло выдающую черту нравственнаго характера Декарта. Но этотъ эгоизмъ есть съ другой точки зрѣнія и извѣстнаго рода альтруизмъ, если принять во вниманіе ту пользу, которую мыслитель могъ оказать и дѣйствительно оказалъ человѣчеству своимъ затворничествомъ. Впрочемъ нельзя отрицать въ Декартѣ извѣстной разсудочной сухости и черствости, которая помѣшала

ему стать философомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, т.е. не только мыслителемъ теоретикомъ ,но и выдающимся моралистомъ и УЧИТЕЛЕМЪ ЖИЗНИ. Оттого онъ и признаетъ разумъ единственнымъ критеріемъ истины и правды, оттого онъ и былъ основателемъ новѣйшаго раціонализма въ строгомъ смыслѣ этого слова, что самъ весь былъ разумъ, воплощеніе разумности, умственной проницательности и разсудочности.

Аристократъ по рожденію, Рене Декартъ, seigneur du Perron, родился въ Туренѣ въ 1596 году. Слабый здоровьемъ, онъ медленно развивался въ умственномъ отношеніи, но изъ іезуитской школы "La Fleche", въ которой воспитывался, вышелъ однако вполнѣ зрѣлымъ умственно и нравственно человѣкомъ, съ ненавистью и презрѣніемъ къ схоластической наукѣ и съ мечтами о реформѣ знанія. Какъ это произошло,мы не знаемъ. Одинъ франзузскихъ біографовъ Декарта остроумно замѣчаетъ, что трудно говорить о воспитаніи великихъ душъ:" Существуетъ воспитаніе для обыкновенной натуры, но для геніальнаго человѣка нѣтъ другого воспитанія, кромѣ того, которое онъ самъ себѣ даетъ и которое состоитъ преимущественно въ разрушеніи перваго". Послѣ двухлѣтней свѣтской жизни по желанію семьи Декартъ вступилъ въ 1617 году въ военную службу, въ которой съ большими перерывами провелъ до 1628 г., по очереди находясь на службѣ у Морица Нассаускаго, правителя Нидерландовъ, затѣмъ въ баварскомъ и наконецъ императорскомъ войскѣ, при чемъ участвовалъ въ нѣсколькихъ походахъ и даже битвахъ. Но въ теченіи всего этого времени, онъ пользовался всѣми досугами своими для занятія математикой, физикой и философіей, избѣгая общества, часто скрываясь даже отъ друзей своихъ и болѣе интересуясь вопросомъ о критеріяхъ истиннаго знанія, чѣмъ политическими и военными подвигами. Къ военной службѣ онъ питалъ даже нѣкоторое отвращеніе и писалъ въ одномъ письмѣ:"Обычай и примѣръ заставляетъ почитать военное ремесло какъ самое благородное. Но я смотрю на него какъ философъ, цѣню по настоящей цѣнѣ и даже затрудняюсь помѣстить его между почетными профессіями,видя, что къ нему привлекаетъ людей преимущественно два мотива: праздность и суетность." На сколько онъ мучился своими чисто научными сомнѣніями видно изъ даннаго имъ еще во время военной службы и исполненнаго въ 1623 г. обѣта - совершить путешествіе въ Италію для поклоненія С.Лоретской Мадоннѣ, если ему удастся избавиться отъ преслѣдовавшихъ его сомнѣній и открыть критерій достовѣрности.

Послѣ 1628 г. онъ поселился въ Голландіи, представлявшей благодаря

относительной политической свободѣ и болѣе интенсивной умственной жизни наиболѣе благопріятное въ ту эпоху мѣсто для научныхъ занятій и для изданія философскихъ трудовъ, и съ перерывами путешествій въ Англію , Данію и Норвегію, онъ проводитъ въ Голландіи 20 лѣтъ жизни, при чемъ въ теченіи этого времени 24 раза мѣняетъ мѣсто пребыванія для того, чтобы его не безпокоили въ его научныхъ изысканіяхъ, при чемъ переписывается правильно только съ другомъ молодости Мерсенномъ. Впослѣдствіи, когда имя его стало извѣстно, ему пришлось таки, время отъ времени, появляться при дворѣ въ Гаагѣ и завязать сношенія и переписку съ нѣкоторыми коронованными особами. Въ 1649 г. онъ рѣшается даже покинуть Голландію по зову Шведской Королевы Христины, пригласившей его въ Стокгольмъ, для основанія Академіи Наукъ и ради изученія философіи подъ его руководствомъ. Здѣсь Декартъ, не привыкшій къ суровому климату, черезъ нѣсколько мѣсяцевъ, 1-го Февраля 1650 г. скончался отъ сильной простуды. Впрочемъ не шестомбіе заставило его переѣхать въ Стокгольмъ, а единственно все то же исканіе покоя и наиболѣе благопріятныхъ условій для умственной дѣятельности. Въ Голландіи его ученіе породило въ Университетахъ сильное движеніе, борьбу партій, вражду духовенства и Декартъ бѣжалъ изъ Голландіи отъ шума клеветы, доносовъ, судебныхъ процессовъ и пр.

Главныя философскія сочиненія, написанныя и изданныя Декартомъ слѣдующія: „*Le monde*" ,напечатанное лишь послѣ его смерти|оно не было обнародовано самимъ Декартомъ вслѣдствіе впечатлѣнія, произведеннаго на него преслѣдованіемъ Галилея|; „*Essais philosophiques*"|1637| - и въ нихъ „*Discours de la methode*" самое знаменитое и важное изъ его сочиненій. „*Meditationes de prima philosophia*"(1641) „*Principia philosophiae* |1643| и изданное послѣ его смерти" *Passions de l'ame* " - психологическій анализъ страстей и чувствъ.|1650|.

Философія Декарта прежде всего тѣмъ велика, что это не католическая и не-протестантская философія міра и Божества, а самостоятельная попытка человѣческаго разума открыть истину идеальнаго начала жизни на почвѣ изслѣдованія законовъ человѣческаго сознанія и самосознанія. Но чтобы оцѣнить правильное значеніе Декарта, надо помнить, что подобно тому, какъ Бэкону въ его ученіи объ искусствѣ открытій предшествовали , въ эпоху возрожденія, Бернардинъ Телесій и Джордано Бруно, такъ и Декартъ въ анализѣ разума имѣлъ въ свою очередь предшественниками того же Джордано Бруно и Тому Кампанеллу, не говоря о несомнѣнномъ вліяніи на его ученіе о самосознаніи истолкователей христіанской метафизики - Бла-

женаго Августина и французскаго реформатора Кальвина. Объ этомъ Вы можете найти болѣе подробныя соображенія въ упомянутомъ "Исторіи новой философіи Виндельбанда.".

Безусловно оригинальнымъ, по способу выполненія является стремленіе Декарта найти критерій достовѣрнаго познанія въ метематическомъ мышленіи и сдѣлать это послѣднее масштабомъ совершенства всякихъ научныхъ положеній распространивъ математическіе пріемы мышленія изъ области ученія о величинахъ и количествахъ на ученіе о качественной природѣ и дѣйствительно-существующаго. Совершенство математическаго знанія конечно заключается въ томъ, что изъ одного принципа и немногихъ основныхъ принциповъ построяется съ безусловною очевидностью и необходимостью органически цѣльная система истинъ и знаній.

Идеалъ философія заключается тоже въ очевидномъ и необходимомъ систематическомъ ученіи о міровыхъ началахъ и законахъ, а потому философія должна стремиться стать универсальной математикой, строящей всю систему положеній своихъ также изъ одного принципа и изъ немногихъ самоочевидныхъ аксіомъ, какъ истинъ, непосредственно данныхъ самосознанію. Мечтѣ сдѣлать философское ученіе достовѣрнымъ, чрезъ приближеніе его къ типу метафизическаго ученія о величинахъ лежала еще въ древности въ основаніи своеобразной ариѳметической метафизики пиѳагорейцевъ|Метафизика въ Древней Греціи, кн.С.Трубецкого| .Эту-же мечту отчасти пытался осуществить и Платонъ въ своемъ ученіи о соотношеніи идеи и математическихъ чиселъ. Она же вдохновляла въ разработкѣ философскихъ проблемъ новопиѳагорейцевъ и нѣкоторыхъ новоплатониковъ; на ней въ сущности и опиралось и странное искусство механической комбинаціи понятій Луллія, которое разработывалъ далѣе Джордано Бруно. Любопытно также то, что, подобно Пиѳагору, Декартъ, повидимому, пріобрѣлъ свою идею о возможности методологическаго сближенія знанія о качествѣ вещей съ знаніемъ о количественныхъ нормахъ и отношеніяхъ, вслѣдствіе занятій въ молодости въ Парижѣ| математическими проблемами музыки. Но слѣдуетъ замѣтить, что у [illegible]хъ, упомянутыхъ выше, предшественниковъ Декарта мысль о примѣненіи математическихъ принциповъ анализа и синтеза къ построенію истинъ метафизическихъ носилась въ умѣ еще смутно, неопредѣленно, полусознательно,тогда какъ Декартъ впервые далъ ей твердое, ясное, совершенно оригинальное и сознательное выраженіе, настолько отчетливое и убѣдительное, что вся послѣдующая метафизическая философія Спинозы , Лейбница, даже отчасти философія Канта, Фихте и Гегеля была проникнута тѣмъ же идеаломъ дедуктивно -математическаго выведенія системы идей о началахъ и основныхъ

законы мысли изъ немногихъ аксіоматически-достовѣрныхъ истинъ разума, положительныхъ или отрицательныхъ. Любопытно, что и нѣкоторые философы эмпирическаго направленія, напр., Гоббесъ въ XVII в., о чемъ мы уже говорили, а Юмъ, въ XVIII в. подъ вліяніемъ Декарта считали математическое мышленіе также идеальнымъ типомъ мышленія вполнѣ достовѣрнаго, при чемъ Юмъ изъ предположенія о невозможности достиженія этого идеала въ ученіи о бытіи вывелъ и свои скептическія посылки о границахъ доступнаго для человѣка знанія.

Такимъ образомъ Декартъ не выдумалъ исходныя основанія своей философіи, а лишь далъ впервые ясное и отчетливое выраженіе давнишней мечтѣ философовъ - достигнуть въ области метафизическаго умозрѣнія тѣхъ безусловно достовѣрныхъ истинъ и пріемовъ, которые уравняли бы, по научному достоинству, ученіе о качественныхъ основахъ и отношеніяхъ реальнаго бытія съ математическимъ ученіемъ о количественныхъ отношеніяхъ величинъ.

Послѣ этого предварительнаго уясненія самаго духа ученія Декарта, перейдемъ къ изложенію развитія указанной основной идеи въ его философіи. Главнымъ исходнымъ пунктомъ его разсужденія является: "сомнѣніе во всемъ". Замѣчу, что скептицизмъ былъ всегда выдающейся чертой и предметомъ особенной симпатіи французскаго ума, также какъ и идеалъ позитивной математической точности и отчетливости знанія. Въ эпоху возрожденія французы Монтэнь и Шарронъ обновили и талантливо пересадили во французскую литературу скептицизмъ греческой школы Пиррона. Математическія науки процвѣтали во Франціи въ XVII ст., а математико-механическія тенденціи въ области философіи сказываются у французовъ въ XVIII в. въ "*L'homme machine*" Ламеттри и въ "*Traité des sensations*" аббата Кондильяка и въ философскихъ ученіяхъ энциклопедистовъ. Наконецъ Огюстъ Контъ въ нашемъ вѣкѣ можетъ быть названъ Декартомъ наизнанку - его одушевлялъ тотъ же самый идеалъ математической точности и строгости знанія, механической связи и геометрической стройности отвлеченной системы научныхъ истинъ, но пріобрѣтенной на почвѣ внѣшняго опыта и эксперимента, а не самосознанія и математическихъ дедукцій, и въ концѣ концовъ тотъ же скептицизмъ былъ исходнымъ пунктомъ его анализа. Вообще скептицизмъ и исканіе идеальной математической достовѣрности въ положеніяхъ знанія или математическій догматизмъ - два выраженія одной и той же черты человѣческаго ума, напряженнаго стремленія достигнуть точной абсолютно достовѣрной и логически непоколебимой истины. И имъ совершенно противоположны: съ од-

ной стороны эмпиризмъ, довольствующійся истиной приблизительной и относительной, съ другой - мистицизмъ, находящій особое упоеніе именно въ неясности знанія неотчетливаго, - въ допущеніи понятій, составляющихъ переложенія на языкъ мысли непосредственныхъ интуицій чувства. Ничего общаго ни съ эмпиризмомъ, ни съ этимъ мистицизмомъ Декартъ не имѣлъ. Если онъ искалъ высшаго абсолютнаго принципа знанія въ непосредственномъ самосознаніи человѣка, то дѣло шло не о какомъ либо мистическомъ откровеніи невѣдомой основы вещей, а о ясномъ, аналитическомъ раскрытіи самой общей и основной, логически неопровержимой, истины. И именно въ ея открытіи заключалось для Декарта единственное сомнѣніе, съ которымъ боролся его проницательный умъ. Сомнѣніе это и выходъ изъ него онъ мотивировалъ въ началахъ философіи слѣдующимъ образомъ:

I.

" Такъ какъ мы рождаемся дѣтьми и составляемъ разныя сужденія о вещахъ прежде, чѣмъ достигнемъ полнаго употребленія своего разума, то многіе предразсудки отклоняютъ насъ отъ познанія истины; избавиться отъ нихъ мы, повидимому, можемъ не иначе, какъ постаравшись разъ въ жизни усомниться во всемъ томъ, въ чемъ найдемъ хотя бы малѣйшее подозрѣніе недостовѣрности.

2.

" Все, въ чемъ мы станемъ сомнѣваться, полезно будетъ даже считать ложнымъ, для того, чтобы тѣмъ ясные намъ увидать, что же есть самое достовѣрное и самое удобное для познанія.

3.

" Но это сомнѣніе нужно ограничивать однимъ лишь созерцаніемъ истины. Потому что, что касается до житейскихъ дѣлъ, - такъ какъ очень часто случай дѣйствовать пришелъ бы прежде, чѣмъ мы могли бы выпутаться изъ нашихъ сомнѣній, - мы вынуждены нерѣдко останавливаться на томъ, что лишь вѣроятно; или даже иногда, хотя бы одно не казалось намъ вѣроятнѣе другаго, выбирать однакоже которое нибудь изъ нихъ.

4.

" И такъ, когда мы стремимся только къ изслѣдованію истины, мы начнемъ съ того, что станемъ сомнѣваться, существуютъ ли какія-нибудь чувственныя или воображаемыя вещи: вопервыхъ, потому, что замѣчаемъ, что наши чувства иногда заблуждаются; а благоразуміе требуетъ никогда не довѣрять тому, что разъ насъ обмануло: вовторыхъ, потому, что каждый день намъ во снѣ кажется, что мы чувствуемъ или воображаемъ множество вещей, которыя вовсе не существуютъ; и для того, кто подобнымъ образомъ

"сомнѣваемся, нѣтъ никакихъ признаковъ, посредствомъ которыхъ онъ вѣрно "различалъ бы сонъ отъ бдѣнія.

5.

"Станемъ сомнѣваться и во всемъ другомъ, что прежде считали за са-"мое вѣрное; даже въ математическихъ доказательствахъ, даже въ тѣхъ на-"чалахъ, которыя мы до тѣхъ поръ считали само-собою ясными; во первыхъ, "такъ какъ видимъ, что иные ошибались въ этихъ предметахъ и признавали "за достовѣрнѣйшія и само-собою ясныя начала то, что намъ кажется лож-"нымъ; во вторыхъ, преимущественно потому, что мы слышали, что есть "Богъ, который можетъ все, и которымъ мы созданы. Ибо мы не знаемъ, не "захотѣлъ ли онъ, можетъ быть, создать насъ такими, чтобы мы всегда "ошибались, даже въ томъ, что намъ кажется самымъ достовѣрнымъ: такъ какъ "повидимому, это столь же возможно, какъ и то, что мы иногда ошибаемся "- а мы видѣли уже, что это случается. Если же мы вообразимъ, что проис-"ходимъ не отъ всемогущаго Бога, а отъ себя самихъ, или отъ кого-нибудь "другого, то, чѣмъ менѣе могущественъ будетъ предположенный нами источ-"никъ нашего происхожденія, тѣмъ вѣроподобнѣе будетъ, что мы столь не-"совершенны, что постоянно заблуждаемся.

6.

"Однако же, отъ кого бы мы ни произошли, и какъ бы онъ ни былъ "могущественъ, какъ бы насъ ни обманывалъ, мы находимъ въ себѣ нѣкото-"рую свободу именно, что всегда можемъ воздержаться отъ вѣрованія въ то, "что еще не совершенно достовѣрно и дознано, и такимъ образомъ предохра-"нять себя отъ всякаго заблужденія.

7.

"Если такимъ образомъ станемъ отвергать все то, въ чемъ какимъ бы "то ни было образомъ можемъ сомнѣваться, и даже будемъ считать все это "ложнымъ; то, хотя мы легко предположимъ, что нѣтъ никакого Бога, ника-"кого неба, никакихъ тѣлъ, - и что у насъ самихъ нѣтъ ни рукъ, ни ногъ, "ни вообще тѣла; однако же не предположимъ также того, что и мы сами, "думающіе объ этомъ, не существуемъ: ибо нелѣпо признавать то, что мы-"слитъ, въ то самое время, когда оно мыслитъ, несуществующимъ. Вслѣдст-"віе чего это познаніе: я мыслю, слѣдовательно существую, есть первое и "вѣрнѣйшее изъ всѣхъ познаній, встрѣчающееся каждому, кто философству-"етъ въ порядкѣ.

8.

"И это - лучшій путь для познанія природы души и ея различія отъ "тѣла: ибо, изслѣдуя, что же такое мы, предполагающіе ложнымъ все, что

"отъ насъ отлично, ,мы увидимъ совершенно ясно, что къ нашей природѣ не "принадлежитъ ни протяженіе, ни форма, ни перемѣщеніе, и ничто подобное, "одно мышленіе, - которое вслѣдствіе того и познаетъ первѣе и вѣрнѣе всякихъ вещественныхъ предметовъ: ибо его мы уже знаемъ, а во всемъ другомъ еще сомнѣваемся."

9.

"Подъ именемъ мышленія я разумѣю все, что совершается въ насъ, когда "мы сознаемъ себя, насколько въ насъ есть сознаніе этого совершающагося: "и слѣдовательно, не только пониманіе, желаніе, воображеніе, но и ощущеніе я называю здѣсь тоже мышленіемъ. Ибо, если я скажу: я вижу или я хожу, слѣдовательно существую, и если это будутъ разумѣть о видѣніи и "хожденіи, которое совершается тѣломъ, - заключеніе не будетъ безусловно "вѣрно; потому что, какъ это часто бываетъ во снѣ, я могу полагать, что "вижу или хожу, тогда какъ глаза мои закрыты и я не двигаюсь съ мѣста и "даже, можетъ быть, тогда какъ у меня вовсе нѣтъ тѣла. Но, если я разумѣю о самомъ чувствѣ или сознаніи видѣніи или хожденія, то, такъ какъ "въ такомъ случаѣ дѣло идетъ о душѣ, которая одна чувствуетъ или мыслитъ "видѣніе или хожденіе, - заключеніе будетъ совершенно вѣрно." |Страховъ Основныя понятія психологіи, стр. 5-10 |.

Такимъ образомъ найденъ былъ Декартомъ первый твердый пунктъ для построенія его міросозерцанія - не требующая никакого дальнѣйшаго доказательства основная истина нашего ума. "Я мыслю т. е. существую, вотъ выходъ изъ сомнѣнія даже при предположеніи, что вся наша жизнь есть долгій сонъ, обманчивость котораго мы, можетъ быть, узнаемъ только пробудившись отъ него для настоящей жизни въ моментъ смерти своей. Но отъ этой основной истины, признающей что и сновидѣніе есть родъ мышленія мыслящаго существа, уже можно, по мнѣнію Декарта, пойти далѣе къ построенію новыхъ истинъ.

Прежде всего, разбирая смыслъ положенія " *cogito ; ergo sum*" Декартъ устанавливаетъ критерій достовѣрности. Почему извѣстное знаніе, положеніе ума безусловно достовѣрно? Очевидно никакого другого критерія кромѣ психологическаго, ВНУТРЕННЯГО критерія ясности и раздѣльности представленія мы не имѣемъ. Въ нашемъ бытіи, какъ мыслящаго существа, убѣждаетъ насъ ни опытъ, ни сличеніе идей съ дѣйствительно существующимъ, которое вѣдь только въ идеяхъ для насъ и существуетъ, а отчетливое разложеніе НЕПОСРЕДСТВЕННАГО ФАКТА САМОСОЗНАНІЯ на два одинаково неизбѣжныхъ и ясныхъ представленій или идеи - МЫШЛЕНІЯ И БЫТІЯ. Соединеніе въ сознаніи этихъ двухъ идей есть не умозаключеніе или выводъ изъ чего либо: противъ

силлогизма, какъ источника новыхъ знаній. Декартъ вооружается также энергично, какъ и Бэконъ, считая его орудіемъ не открытія новыхъ фактовъ, а лишь средствомъ изложенія истинъ уже извѣстныхъ, добытыхъ другими путями. Соединеніе упомянутыхъ идей въ сознаніи есть, такимъ образомъ не умозаключеніе, а СИНТЕЗЪ, есть АКТЪ ТВОРЧЕСТВА также какъ усмотрѣніе величины суммы угловъ треугольника въ геометріи. И Декартъ первый высказалъ истину, которую потомъ такъ геніально развилъ Кантъ, а именно, что весь вопросъ о возможности знаній математическаго и вообще всякаго знанія, абсолютно достовѣрнаго, есть вопросъ о возможности АПРІОРНЫХЪ СИНТЕТИЧЕСКИХЪ СУЖДЕНІЙ, каковымъ и является его "*cogito, ergo sum*".

Найдя критерій достовѣрности въ отчетливыхъ, ясныхъ идеяхъ |*ideae claraе et distinctae*|, Декартъ беретъ затѣмъ доказать существованіе Бога и выяснить основную природу вещественнаго міра. Такъ какъ убѣжденіе въ существованіи тѣлеснаго міра основывается на данныхъ нашего чувственнаго воспріятія, а относительно послѣдняго мы еще не знаемъ, не обманываетъ ли онъ насъ безусловно, то надо прежде найти гарантію хотя бы относительной достовѣрности чувственныхъ воспріятій. Такой гарантіей можетъ быть только сотворившее насъ, съ нашими чувствами, совершенное существо, идея о которомъ несовмѣстима была бы съ идеей обмана. И вотъ Декартъ принимается за доказательство бытія Божія, какъ существа всесовершеннаго. Ясная и отчетливая идея такого существа въ насъ есть, а между тѣмъ, откуда же она взялась? Мы сами сознаемъ себя несовершенными лишь потому, что измѣряемъ свое существо идеей всесовершеннаго существа. Значитъ, эта послѣдняя идея не есть наша выдумка, не сеть и выводъ изъ опыта. Она могла быть внушена намъ, вложена въ насъ только самимъ всесовершеннымъ существомъ. Съ другой стороны эта идея настолько реальна, что мы можемъ расчленить ее на логически ясные элементы: полное совершенство мыслимо лишь подъ условіемъ обладанія ВСѢМИ СВОЙСТВАМИ ВЪ ВЫСШЕЙ СТЕПЕНИ, а слѣдовательно и ПОЛНОЮ РЕАЛЬНОСТЬЮ, безконечно превосходящею нашу собственную реальность. Такимъ образомъ изъ ясной идеи всесовершеннаго существа двоякимъ путемъ выводится реальность бытія Бога: во первыхъ, какъ источника самой идеи о немъ - это доказательство, такъ сказать психологическое, во вторыхъ, - какъ объекта, необходимо включающаго въ свои свойства котораго необходимо входитъ реальность - это доказательство, такъ называемое, онтологическое, т.е. переходящее отъ ИДЕИ бытія къ утвержденію САМОГО БЫТІЯ существа, мыслимаго. Всѣ же вмѣстѣ Декартово доказательство бытія Божія, по мнѣнію Виндельбанда, должно быть признано соединеніемъ антропологической |или психологической| и онтологической точекъ зрѣ-

нія. Установивъ бытіе всесовершеннаго творца, Декартъ уже безъ труда приходитъ къ признанію относительной достовѣрности нашихъ ощущеній тѣлеснаго мірa, при чемъ постигаетъ идею МАТЕРІИ, какъ субстанціи или сущности, противоположной ДУХУ. Наши ощущенія матеріальныхъ явленій далеко не во всемъ своемъ составѣ годны для опредѣленія свойства вещества - ощущенія цвѣтовъ, звуковъ и проч. СУБЪЕКТИВНЫ - эту истину признаетъ за Бэмой Кампанеллой и Декартъ: истинный, совершенный, объективный аттрибутъ тѣлесныхъ субстанцій заключается только въ ихъ протяженности, такъ какъ только сознаніе протяженности тѣлъ сопровождаетъ всѣ разнообразныя чувственныя воспріятія наши, и, во вторыхъ, это одно свойство можетъ быть предметомъ ясной, отчетливой мысли. Такимъ образомъ въ пониманіи свойствъ матеріальности скавывается у Декарта все тотъ же математическій или геометрическій строй представленій-тѣла суть протяженныя величины. Въ этой теоріи, повидимому, заключается и корень того ученія о тѣлахъ Гоббеса, которое мы изложили прошлый разъ. Геометрическая односторонность Декартова опредѣленія МАТЕРІИ сама собою бросается въ глаза и достаточно выяснена новѣйшею критикою, но нельзя отрицать, что Декартъ вѣрно указалъ на самый существенный и основной признакъ идеи "матеріальности." Выясняя противоположныя свойства той реальности, которую мы находимъ въ самосознаніи своемъ, въ сознаніи своего мыслящаго субъекта, Декартъ, какъ мы видимъ, признаетъ МЫШЛЕНІЕ главнымъ аттрибутомъ духовной субстанціи, ДУХА. Конечно, объ эти субстанціи - духъ и матерія для Декарта съ его ученіемъ о всесовершенномъ существѣ - Богѣ - являются субстанціями конечными, созданными, - безконечной же и основной является только субстанція Бога. Вся эта доктрина есть метафизика христіанскаго ученія о Богѣ, человѣкѣ и мірѣ, но лишенная, по выраженію Виндельбанда, "пасоса чувствъ грѣхопаденія и стремленія къ искупленію," вообще ОЧИЩЕННОЕ ОТЪ ВСЯКАГО ЭТИЧЕСКАГО ЭЛЕМЕНТА - чисто разсудочное построеніе. Слабыя стороны всего Декартовскаго построенія системы міровыхъ субстанцій и ихъ аттрибутовъ или свойствъ давно раскрыты критикой. На сколько великъ былъ первый шагъ, сдѣланный имъ въ построеніи идеи бытія въ безсмертной формулѣ " *cogito, ergo sum* ", на столько слабы дальнѣйшія дедукціи идеи Бога, духа и матеріи - слишкомъ уже не замысловатыя и отчасти даже наивныя. Ошибка Декарта состояла въ томъ, что онъ не подвергъ мысль, разумъ дальнѣйшему, болѣе глубокому критическому изслѣдованію и не соблюлъ достаточной постепенности въ своихъ построеніяхъ. Критерій достовѣрности установленъ безъ достаточной критической осто-

---

*Лит. Тяжелова. Ист. Нов. Филос. Съ разрѣш. г. Профессора. Листъ 8-й.

рожности, ибо ясными и раздѣльными могутъ быть и идеи фантастическія.По-этому слишкомъ быстро Декартъ перескочилъ къ построенію идей Бога и матеріи. Тутъ, невольно конечно, онъ измѣнилъ завѣтамъ математики и долженъ быть признанъ повиннымъ въ цѣломъ рядѣ логическихъ скачковъ.Результатомъ слишкомъ поспѣшнаго построенія было то странное положеніе, въ которое онъ попалъ по отношенію къ нѣкоторымъ основнымъ проблемамъ знанія:

I| По отношенію къ метафизической проблемѣ о взаимномъ отношеніи и взаимодѣйствіи субстанцій: какъ могутъ дѣйствовать другъ на друга субстанціи абсолютно противоположныя и формы, существованія которыхъ ничего не имѣютъ общаго между собою?

Движеніе матеріальныхъ единицъ тѣлъ суть, по мнѣнію Декарта, акты передачи божественной силы изъ одной точки пространства въ другую.Движенія эти чисто механическія,и всякое телеологическое объясненіе природы, исканіе внутренняго смысла и цѣли въ движеніяхъ тѣлъ природы противорѣчитъ, по мнѣнію Декарта, основному свойству неразумной матеріи, вся жизнь которой слагается изъ толчковъ и основана на механическомъ законѣ равенства дѣйствія и противодѣйствія; но тогда, значитъ, неподвижная съ точки зрѣнія матеріальной, мысль не можетъ быть причиною движенія тѣлеснаго - другими словами и въ организмѣ нашемъ душевная жизнь происходитъ сама по себѣ, а матеріальное движеніе само по себѣ. Отсюда выводъ, что и всѣ движенія организмовъ чисто-механическія, нецѣлесообразныя и что животныя, лишенныя логически яснаго мышленія, разума - суть механизмы, машины. Такъ и думалъ Декартъ. Безконечная пропасть, которую онъ установилъ между духовнымъ существованіемъ и матеріальнымъ,привела къ установленію столь же абсолютной пропасти между внутреннею жизнью ЧЕЛОВѢКА и ЖИВОТНЫХЪ. Механичность жизни организмовъ, повидимому, подтверждалась только что сдѣланнымъ Гарвеемъ открытіемъ механическихъ законовъ кровообращенія и въ движеніяхъ крови Декартъ сталъ видѣть разгадку всего жизненнаго процесса въ животныхъ организмахъ, признавая жизненныя начала въ организмахъ какими то парами или чисто матеріальными жизненными духами | *esprits animaux* |. Но отсюда новыя недоразумѣнія, а именно:

2| Какъ объяснить тогда психическую дѣятельность человѣка? Если признать всѣ отправленія чувственно-двигательныя, связанныя съ жизнью организма чисто-матеріальными движеніями нашего тѣла, то какъ они связаны съ чисто-духовными состояніями и дѣйствіями мысли и воли, и что такое страсти, аффекты? Анатомія и физіологія нервной системы въ эпоху Декарта бы-

ли еще на очень низкой ступени развитія Декартъ помѣщаетъ душу произвольно въ небольшую железу мозга| *glandula pinealis* |и объясняетъ афекты удивленія, гнѣва, страха, радости, печали, желанія изъ тѣхъ нарушеній спокойнаго интеллектуальнаго созерцанія души, которыя производятся дѣйствіемъ на эту железу животныхъ духовъ или, попросту, паровъ крови, взволнованной движеніями окружающихъ тѣлъ. Идеалъ нравственной или чисто духовной жизни устанавливается этимъ самъ собой: онъ состоитъ въ борьбѣ мыслящей души съ жизненными духами организма, порождающими страсти и затемняющими ясность пониманія - путь этой борьбы возможно полное и отчетливое самопознаніе. Эта миѳологія психическихъ силъ конечно находитъ для себя оправданіе въ тогдашнемъ состояніи науки объ организмѣ. Но проблема взаимодѣйствія духа и тѣла ею нисколько не разрѣшается, ибо какимъ образомъ непротяженная душа можетъ быть заключена въ протяженной железкѣ мозга, а чистая мыслящая субстанція испытывать на себѣ дѣйствія матеріальныхъ и механическихъ жизненныхъ агентовъ, т.е. движеній тѣлесныхъ субстанцій? Поэтому послѣдующая раціоналистическая философія, какъ мы увидимъ, принуждена была потратить массу труда и энергіи именно на разрѣшеніе неразрѣшимой проблемы о взаимодѣйствіи абсолютно противоположныхъ субстанцій духа и матеріи. Но для Декарта еще возникали иныя трудности, а именно:

Въ 3| если ясное и отчетливое мышленіе человѣческаго духа исходитъ отъ Бога и въ идеѣ его совершеннаго творчества находитъ высшую гарантію своей достовѣрности, то какъ объяснить заблужденія мысли, ошибки ея? Обманомъ всесовершеннаго существа онѣ быть не могутъ, а если онѣ самообманъ, то какъ онъ возможенъ? Вѣдь въ силу благости Божіей и чувственныя воспріятія или ощущенія, хотя и представляютъ собою темное, неотчетливое знаніе|въ противоположность ясными идеямъ разума| - все же намъ не обманываютъ - міръ тѣлъ существуетъ и отчасти въ нихъ отражается Очевидно источникъ ошибочныхъ сужденій не въ ощущеніяхъ какъ такихъ, а въ ихъ ИСТОЛКОВАНІИ въ отнесеніи ихъ къ несуществующимъ предметамъ. Тутъ участвуетъ моя воля и эта воля, руководящая мышленіемъ признается СВОБОДНОЙ, Воля можетъ свободно удержаться отъ утвержденія и отрицанія реальности ощущеній.Но вотъ бѣда. Въ своемъ психологическомъ ученіи "О душевныхъ явленіяхъ" Декартъ принужденъ признать чувство и волю только за модификаціи и отношенія идей, представленій-идеи Даромъ единственный существенный аттрибутъ духа есть,по его ученію, мышленіе; а если такъ, то откуда же возьмется управляющая мышленіемъ

свободная воля? Тутъ есть неразрѣшенное философіей Декарта противорѣчіе. Доброе для раціоналистич.философіи Декарта совпадаетъ съ истиннымъ, злое, дурное съ неистиннымъ,ложнымъ. Признать умомъ что либо за доброе, значитъ познать его и, познавши, пожелать. Но какъ можно желать или нежелать истины, не познавши ея? А вѣдь отъ этого зависитъ устраненіе или неустраненіе заблужденія. Очевидно, ставить истину познанія въ зависимость отъ свободной воли было для Декарта не логично, ибо самая свободная и разумная воля - продуктъ истиннаго , отчетливаго познанія.

Всѣ эти проблемы пыталась разрѣшить послѣдующая метафизическая философія XVII и XVIII вв., возникшая въ связи съ ученіемъ Декарта. Его же главная заслуга состояла въ томъ, что онъ первый ясно установилъ идеалъ и условія достовѣрнаго отвлеченнаго знанія и направилъ изысканія съ цѣлью открытія истиннаго критерія достовѣрности, въ область самосознанія человѣка. Послѣ Декарта въ самосознаніи искали критерія достовѣрности не только философы раціоналисты, но и эмпирики - Локкъ, Юмъ, а за ними Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Гегель, Шопенгауэръ.

Правда уже въ древности Сократъ рекомендовалъ самопознаніе, какъ путь къ выработкѣ достовѣрныхъ понятій, Платонъ пошелъ далѣе по этому пути. Но Декартъ новымъ и оригинальнымъ способомъ обосновалъ этотъ методъ и поставилъ предъ нимъ новую задачу - достиженіе математической отчетливости идей и ихъ отношеній. Критика разума, какъ орудія познанія, составляющая главную заслугу новѣйшей философіи съ Кантомъ во главѣ, могла имѣть точкою отправленія только такой анализъ непосредственныхъ данныхъ самосознанія, какой мы находимъ въ основаніи системы Декарта.

- - - - - - - - - - -

Послѣдующія попытки разрѣшенія философскихъ проблемъ, поставленныхъ Декартомъ, главнымъ же образомъ основныхъ вопросовъ о взаимодѣйствіи субстанцій и объ отношеніи яснаго и темнаго, истиннаго и ложнаго познанія выражаются въ трехъ крупныхъ явленіяхъ: въ ученіи окказіоналистовъ, въ стройной метафизической системѣ Спинозы и въ блестящихъ философскихъ теоріяхъ Лейбница.

Сегодня мы скажемъ еще нѣсколько словъ объ окказіоналистахъ.Такъ называли философовъ, которые пытались разрѣшить вопросъ о томъ, какъ возможно взаимодѣйствіе субстанцій - духовной и матеріальной, и пришли къ тому заключенію,что совпаденія перемѣнъ въ состояніяхъ матеріальныхъ тѣлъ и душъ объяснимы лишь при участіи третьяго посредствующаго.фактора, Бога, - озабоченнаго тѣмъ, чтобы эти измѣненія были параллельны, соглас-

ны другъ съ другомъ. Другими словами, если я испытываю измѣненія въ своихъ воспріятіяхъ о тѣлахъ, то самыя движенія тѣлъ суть не дѣйствительныя, а, такъ сказать случайныя причины|*causae occasionales,- causes occasionelles*| или только ПОВОДЫ этихъ психологическихъ измѣненій, и, наоборотъ, мысли мои только поводы для измѣненій въ тѣлахъ, но реальныя причины ихъ лежатъ въ Богѣ, источникѣ всѣхъ движеній тѣлъ и измѣненій въ душевныхъ состояніяхъ. Отсюда и названіе ОККАЗІОНАЛИЗМА для этого философскаго направленія. Главнымъ представителемъ и родоначальникомъ его былъ голландскій философъ, послѣдователь Декарта, АРНОЛЬДЪ ГЕЙЛИНКСЪ.

Окказіоналистическая теорія уже на столько отрѣшала душу отъ всякихъ физическихъ условій дѣятельности, ставя ее въ прямое общеніе единственно съ Богомъ, что,поневолѣ, привела и къ крайнимъ мистическимъ выводамъ въ области ученія объ идеалахъ человѣческаго поведенія. Традиціи германской мистики были сильны въ Нидерландахъ, и Гейлинксъ явно находился подъ ихъ вліяніемъ. Этическій принципъ его - полное отрѣшеніе отъ міра. Душа въ мірѣ тѣлесномъ, отъ которой она вполнѣ разобщена,ничего не должна и желать|*ubi nil vales, ibi nil velis*| Единственная добродѣтель- это самопознаніе, чрезъ самопознаніе, Богопознаніе, какъ источникъ высшаго покоя души. Разумъ другими словами долженъ ограничить себя самимъ собою, устремиться только на себя, на чистое созерцаніе своего внутренняго содержанія. Въ этомъ своеобразномъ ученіи мистицизмъ оригинально сочетается съ раціоналистическими тенденціями Декартовской философіи.

Тоже содержаніе, но въ болѣе оригинальной формѣ, мы находимъ въ ученіи НИКОЛАЯ МАЛЬБРАНША| 1638 - 1715|, автора знаменитаго въ XVII и XVIII вв. сочиненія:" *De la recherche de la vérité* "|1675| , а также сочиненія;" *Entretiens sur la métaphisique et sur la religion*" .|1688|, *Traité de la nature et de la grâce* |*Amsterdam*, 1680| и т.д. Въ его ученіи Декартовская философія своеобразно переплетается съ ученіемъ Августина и Новоплатониковъ.

Слабый и болѣзненный Мальбранхъ провелъ всю и молодость въ тихомъ созерцаніи и чисто умственной научной дѣятельности, еще полнѣе Декарта осуществилъ его идеалъ "жизни мыслителя".

Ученіе Мальбранша очень близко и родственно съ окказіонализмомъ, такъ что нѣкоторые историки философіи прямо причисляютъ его къ окказіоналистамъ. Въ нѣкоторыхъ положеніяхъ своихъ Мальбраншъ почти буквально совпадаетъ съ Гейлинксомъ, признавая также необходимость Божественна-

го посредства для объясненія согласія перемѣнъ въ физическихъ и духовных субстанціяхъ и разсматривая Бога, какъ единственную конечную причину всякой дѣятельности въ мірѣ. Но онъ идетъ еще дальше въ развитіи главныхъ посылокъ философіи Декарта. Если сила дѣйствія въ каждомъ тѣлѣ есть божественная сила, то нѣтъ и прямаго взаимодѣйствія тѣлъ между собою. Тѣла только -объекты", а не "причины" движенія. Все происходящее въ мірѣ-актъ Божества, какъ единственной дѣйствующей силы. Въ послѣднихъ выводахъ своихъ ученіе это почти вполнѣ согласуется съ религіознымъ міросозерцаніемъ Блаженнаго Августина, такъ что не знаешь, какъ его считать - ДАЛЬНѢЙШИМЪ РАЗВИТІЕМЪ РАЦІОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ ДЕКАРТА или МИСТИЧЕСКОЙ РЕАКЦІЕЙ СРЕДНЕВѢКОВЫХЪ ТРАДИЦІЙ противъ раціонализма новой философіи. Вѣрно и то и другое, но какой моментъ былъ преобладающимъ, объ этомъ можно быть разныхъ мнѣній. Слабая сторона излагаемой доктрины заключается въ полнѣйшей невозможности для нея объяснить человѣческія заблужденія, слабости, грѣхи, ибо если ВСЕ ОТЪ БОГА, то и ЗАБЛУЖДЕНІЕ И ГРѢХЪ ОТЪ БОГА - Богъ "въ насъ" заблуждается и грѣшитъ. Изъ этого затрудненія Мальбраншъ, подобно Декарту пытается выйти, отъемъ гипотезы свободы человѣческаго духа, причемъ въ противоположность Декарту, и болѣе послѣдовательно, чѣмъ онъ, не грѣхъ выводитъ изъ заблужденія а заблужденіе разсматриваетъ какъ слѣдствіе грѣха, паденія воли. Но это все-таки, по выраженію Виндельбанда, только "словесное рѣшеніе проблемы" ибо свобода человѣческаго духа остается для Мальбранша, какъ онъ и самъ признаетъ, необъяснимой тайной. Дальнѣйшимъ развитіемъ раціоналистическихъ посылокъ Декартовой философіи является со стороны Мальбранша признаніе, что все наше знаніе, основанное лишь на аналогіи са-
мопознанія всецѣло коренится въ Богѣ, зависитъ отъ Его идеи. Дѣйствительно ясную идею мы имѣемъ только о Богѣ, какъ существѣ, имѣющемъ высшую реальность, такъ что и самопознаніе наше есть форма Богопознанія. Всѣ вещи мы созерцаемъ въ Богѣ, въ идеяхъ или мысляхъ Божественнаго Духа. Отсюда явствуетъ, что доказать существованіе дѣйствительныхъ тѣлъ и самой матеріи - невозможно. Тѣла суть воплощенія Божественной идеи, Божескихъ мыслей. Мальбраншъ въ этомъ пунктѣ своего ученія очень близко подходитъ къ чистому идеализму и спиритуализму англійскаго философа XVIII столѣтія Беркли допускавшаго существованіе только духовныхъ субстанцій и невозможность доказать существованіе матеріальнаго міра
Но есть и пункты разногласія. Разсказываютъ, что Мальбраншъ умеръ отъ возбужденія, причиненнаго ему свиданіемъ и споромъ съ Беркли по поводу нѣкоторыхъ пунктовъ ученія о Богѣ и духѣ.

Итакъ въ ученіи Мальбранша, послѣдовательно проводящаго до конца нѣкоторыя теоретико-познавательныя и метафизическія допущенія Декарта, мы видимъ, какъ и въ ученіи Гоббеса по отношенію къ философіи Бэкона, - крайнее односторонн.развитіе взглядовъ учителя. Геніальные.умы всегда знаютъ мѣру, и внутренній тактъ удерживаетъ ихъ отъ тѣхъ крайнихъ заключеній, къ какимъ могутъ привести ихъ основныя посылки, если попытаться развить ихъ до конца, не взирая на факты. Геніальные мыслители скорѣе предпочитаютъ оставить свои построенія не совсѣмъ законченными, оставить рядъ неразрѣшенныхъ и только лишь намѣченныхъ проблемъ, чѣмъ вывести всѣ тѣ заключенія, которыя изъ нихъ МОГУТЪ слѣдовать, и которыя они безъ сомнѣнія отлично предвидятъ, но изъ осмотрительности и любви къ правдѣ даже не высказываютъ.

Просто же талантливый и слишкомъ впечатлительный, но не геніальныя и не вполнѣ уравновѣшенныя натуры, какими несомнѣнно были Гоббесъ и Мальбраншъ, становясь послѣдователями геніевъ съ неудержимой послѣдовательностью подводятъ послѣдніе итоги міросозерцанію учителей и не возвращаются къ критикѣ ихъ основныхъ положеній, не стараются эти послѣднія исправить или дополнить, а предпочитаютъ , принявъ ихъ на вѣру, продолжать работу мысли своихъ авторитетовъ въ какомъ нибудь направленіи до послѣдней точки. Геній прозрѣваетъ всѣ стороны проблемы и отлично понимаетъ ограниченность индивидуальной человѣческой мысли, чувствуетъ несовершенство своихъ концепцій, полную невозможность для индивидуальнаго ума свести въ областизнанія"всѣ концы съ концами" Отсюда невольная осторожность,оговорки,сознательная незаконченность построенія. Талантливый, но не геніальный ученикъ, какъ лихой, но недисциплинированный конь, мчится по проложенному пути, смѣло перескакивая всѣ препятствія, и не замѣчая, какъ онъ безсознательно для себя зарывается и теряетъ твердую почву подъ ногами. Гоббесъ поспѣшилъ, выходя изъ эмпирическихъ посылокъ Бэкона разрѣшить всю дѣйствительность въ понятіи "тѣла" и его„движеній". Мальбраншъ не менѣе поспѣшилъ выходя изъ раціоналистическихъ посылокъ Декарта: разрѣшить всю дѣйствительность въ идеи божественнаго разума Эти крайнія ученія въ высшей степени поучительны, особенно если принять во вниманіе, насколько они противорѣчатъ главнымъ завѣтамъ учителей Бэконъ предлагалъ медленно восходить отъ фактовъ опыта къ мелкимъ обобщеніямъ, вполнѣ отдавая себѣ отчетъ во всѣхъ промежуточныхъ моментахъ анализа фактовъ разсудкомъ. И это дало ему поводъ установить 4 таблицы и 27 инстанцій индуктивнаго анализа фактовъ. Декартъ предлагаетъ 21 пра-

вило въ изслѣдованіи истины и всѣ эти правила сводитъ въ „Разсужденіи о методѣ" къ 4 основнымъ:

1. Принимать за истинное лишь то, что съ очевидностью познается какъ таковое.

2. Дробить каждую трудность на столько частей, сколько только возможно, чтобы лучше ее разрѣшить.

3. Начинать съ предметовъ простѣйшихъ и легчайшихъ, дабы легче восходить по ступенямъ къ познанію сложнаго.

4. Дѣлать перечни и обзоры столь полные, чтобы быть увѣренным, что ничего не опущено.

Въ этихъ основныхъ требованіяхъ, для достиженія научной достовѣрности выводовъ, оба геніальные мыслителя сходятся - эмпирикъ и натуралистъ Бэконъ, раціоналистъ и математикъ Декартъ. Гоббесъ и Мальбраншъ далеки отъ соблюденія этихъ правилъ осторожности. Можно поэтому сказать, что дѣйствительно велики только тѣ преемники Бэкона и Декарта, которымъ удалось сдѣлать новый шагъ въ развитіи самыхъ ученій о достовѣрности знанія и его методахъ. Въ этомъ отношеніи , на одномъ уровнѣ съ Бэконом стоятъ только Локкъ и Юмъ, на одномъ уровнѣ съ Декартомъ Спиноза и Лейбницъ.

Хронологическая послѣдовательность заставляетъ насъ теперь обратиться къ ученію великаго преемника Декарта, приверженца раціонализма и математическаго метода философскаго мышленія - БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ. Съ изложенія анализа его ученія мы и начнемъ свои лекціи въ слѣдующемъ полугодіи.

Л Е К Ц І Я У.

С П И Н О З А .

Спиноза самый трудный для популярнаго изложенія философъ. Въ этомъ отношеніи съ нимъ могутъ соперничать развѣ только нѣкоторые нѣмецкіе идеалисты нынѣшняго вѣка - ФИхте и Гегель. "Своими словами" нельзя излагать основныя метафизическія формулы Спинозы, такъ какъ каждое слово имѣетъ въ нихъ особенное, важное для его системы, значеніе. Поэтому я долженъ попросить Васъ, сдѣлать нѣкоторое усиліе мысли и постараться вникнуть въ смыслъ нѣсколькихъ, весьма отвлеченныхъ положеній самого мыслителя.

Первая часть знаменитой "ЭТИКИ" Спинозы, носящая названіе: О БОГѢ, начинается со слѣдующихъ опредѣленій, аксіомъ и выводимыхъ изъ нихъ положеній.

О П Р Е Д Ѣ Л Е Н І Я.

I. Подъ именемъ САМОПРИЧИНЫ| causa sui | я понимаю то, сущность чего включаетъ въ себя существованіе, или то, природа чего не можетъ быть представлена иначе, какъ существующею.

II. Та вещь называется въ своемъ родѣ КОНЕЧНОЮ, которая можетъ быть ограничена другою вещью такой же природы. Напр. тѣло называется конечнымъ, потому что мы всегда представляемъ себѣ другое, большее тѣло. Такъ мысль бываетъ ограничена другою мыслью. Но тѣло не можетъ быть ограничено мыслью, а мысль - тѣломъ.

III. Подъ СУБСТАНЦІЕЙ я разумѣю то, что существуетъ въ себѣ и представляется само по себѣ, т.е. то, представленіе чего не нуждается въ представленіи другой вещи, изъ котораго оно должно образоваться.

IV. Подъ АТТРИБУТОМЪ я понимаю то, что разумъ воспринимаетъ [illegible] субстанціи, какъ нѣчто составляющее самую сущность ея.

V. Подъ СОСТОЯНІЕМЪ| modus | я разумѣю видоизмѣненія субстанціи или то, что есть и въ другомъ, посредствомъ чего оно также представляется.

VI. Подъ БОГОМЪ я разумѣю абсолютно безконечное существо, т.е. субстанцію, состоящую изъ безконечнаго множества аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность.

VII. Та вещь называется СВОБОДНОЮ, которая существуетъ въ силу необходимости, присущей ея собственной природѣ и собою же опредѣляется къ дѣйствію; НЕОБХОДИМОЮ|или по принужденною| называется та вещь, которая опредѣляется къ существованію и дѣятельности другою вещью по извѣстному и опредѣленному способу.

VIII. Подъ ВѢЧНОСТЬЮ я разумѣю само существованіе, на сколько оно представляется необходимо вытекающимъ изъ простого опредѣленія вѣчнаго предмета.

А К С І О М Ы

I. Все существующее существуетъ или въ себѣ или въ другомъ.

II. То, что не можетъ быть представлено посредствомъ другого, должно быть представлено изъ самого себя.

См. Этика Спинозы въ русскомъ переводѣ подъ редакціей Модестова СПБ. 1886 г. Переводъ Модестова мы въ нѣкоторыхъ мѣстахъ исправляли.

III. Изъ данной опредѣленной причины необходимо вытекаетъ дѣйствіе, и, наоборотъ, если нѣтъ опредѣленной причины, то невозможно, чтобы по - слѣдовало дѣйствіе.

IV. Познаніе дѣйствія зависитъ отъ познанія причины и заключаетъ его въ себѣ.

V. Вещи, которыя не имѣютъ ничего общаго между собою, не могутъ и быть поняты одна изъ другой; т.е. представленіе одной не включаютъ въ себя представленія другой.

VI Истинная идея должна быть согласна съ своимъ содержаніемъ.

VII. Что можетъ быть представлено несуществующимъ, сущность того не содержитъ въ себѣ существованія.

П О Л О Ж Е Н І Е I.

Субстанція по природѣ предшествуетъ своимъ состояніямъ.

П О Л О Ж Е Н І Е II.

Двѣ субстанціи, имѣющія различныя аттрибуты не имѣютъ ничего общаго между собою.

П О Л О Ж Е Н І Е III.

Изъ тѣхъ вещей, которыя не имѣютъ ничего общаго между собою, одна не можетъ быть причиною другой.

П О Л О Ж Е Н І Е VII.

Къ природѣ субстанціи принадлежитъ существованіе.

П О Л О Ж Е Н І Е VIII.

Всякая субстанція необходимо безконечна.

П О Л О Ж Е Н І Е IX.

Чѣмъ больше вещь имѣетъ реальности или существованія, тѣмъ больше аттрибутовъ принадлежитъ ей.

П О Л О Ж Е Н І Е XI.

Богъ или субстанція, состоящая изъ безконечно многихъ аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность, необходимо существуетъ.

П О Л О Ж Е Н І Е XIV.

Кромѣ Бога нѣтъ и не можетъ быть представлена никакая субстанція.

П О Л О Ж Е Н І Е XV.

Все что есть, есть въ Богѣ, и безъ Бога ничего не можетъ быть и не можетъ быть представлено.

- - - - - - - - - -

Эти положенія составляютъ краеугольный камень всей философіи Спи -

---

Положенія мы сообщаемъ, не приводя вслѣдъ за ними доказательствъ, которыя сводятся къ ссылкамъ на предшедшія опредѣленія, аксіомы и положенія.

нозы . Онъ доказываетъ ихъ ссылкою на первоначальныя опредѣленія и ак - сіомы и дополняетъ различными вводными объясненіями|схоліями и коррола - ріями|.

Такъ напр., по поводу приведеннаго только что положенія XV онъ по - ясняетъ:" Нѣкоторые воображаютъ Бога на подобіе человѣка, состоящимъ изъ тѣла и души и подверженнымъ страстямъ. Но какъ они далеки отъ истиннаго понятія о Богѣ, достаточно видно изъ доказанныхъ уже положеній..." Да - лѣе онъ говоритъ:" Всѣ, которые какимъ нибудь образомъ представляли се- бѣ божественную природу, говорятъ, что Богъ безтѣлесенъ; и это лучше всего доказывается тѣмъ, что подъ тѣломъ мы разумѣемъ какую нибудь вели чину, имѣющую длину, ширину, глубину, опредѣленную извѣстной фигурой; но нелѣпѣе этого ничего нельзя сказать о Богѣ, т.е. о существѣ абсолют- но безконечномъ.

Задача Спинозы въ его ЭТИКѢ,дать намъ такую стройную,а главное у - стойчивую систему положеній, касающихся природы Бога, міра, вещей и ихъ отношеній, которая своею замкнутостью и непоколебимостью совершенно равнялась бы организму математическихъ положеній, составляющихъ геомет- рію Евклида. Отсюда и знаменитый ГЕОМЕТРИЧЕСКІЙ методъ изложенія и до- казательства отвлеченныхъ истинъ въ Этикѣ Спинозы. ЭТИКОЮ же это знаме- нитое произведеніе называется потому, что, исходя изъ опредѣленій по - нятій Бога и субстанціи, оно постепенно приводитъ насъ къ нѣкоторой те- оріи НРАВСТВЕННАГО ПОВЕДЕНІЯ. Послѣ части первой "О Богѣ", слѣдуютъ ча- сти:" О природѣ и происхожденіи души, О происхожденіи и природѣ страстей, О человѣческомъ рабствѣ или о силѣ страстей" и наконецъ, часть V :" О могуществѣ разума или о человѣческой свободѣ".

Приступая къ изложенію этой пятой и послѣдней части своей Этики, Спиноза говоритъ въ предисловіи:

„Наконецъ я перехожу къ той части Этики, которая разбираетъ спо собъ или путь, ведущій къ свободѣ. Въ ней я буду говорить о силѣ разу- ма, показывая, что въ состояніи сдѣлать разумъ противъ страстей, и, за- тѣмъ, что такое свобода души или блаженство; изъ этого мы увидимъ, на - сколько "мудрый человѣкъ лучше невѣжды".

А вотъ изъ этой пятой части "Этики" на выдержку нѣсколько поло - женій, характеризующихъ ея содержаніе:

П О Л О Ж Е Н І Е II.

Если мы душевное движеніе или аффектъ отдѣлимъ въ мысли отъ внѣш - ней причины и соединимъ его съ другими мыслями, то любовь и ненависть

къ внѣшней причинѣ, равно какъ и колебанія души, возникающія изъ этихъ аффектовъ, уничтожатся.

П О Л О Ж Е Н І Е III.

Аффектъ, который есть страсть, перестаетъ быть страстью, какъ только мы составимъ о немъ ясную и отчетливую идею.

П О Л О Ж Е Н І Е IV.

Нѣтъ ни одного впечатлѣнія въ тѣлѣ, о которомъ мы не могли бы составить себѣ яснаго и отчетливаго понятія.

П О Л О Ж Е Н І Е VI.

По скольку душа понимаетъ всѣ вещи, какъ необходимыя, постольку она имѣетъ большую силу противъ аффектовъ или меньше страдаетъ отъ нихъ.

„Ибо мы видимъ, поясняетъ это положеніе Спиноза - что печаль по поводу потери какого нибудь добра ослабѣваетъ, какъ только потерявшій человѣкъ подумаетъ о томъ, что онъ никакимъ образомъ не могъ бы сохранить его. Также мы видимъ, что никто не жалѣетъ о ребенкѣ по поводу того, что онъ не умѣетъ говорить, ходить, разсуждать и что столько лѣтъ живетъ, какъ бы не сознавая себя.

Пока мы не обуреваемся аффектами, противными нашей природѣ, гласитъ положеніе X-е, до тѣхъ поръ мы имѣемъ власть согласно разуму связывать и располагать въ порядкѣ впечатлѣнія нашего тѣла.

Посредствомъ этой власти располагать и связывать впечатлѣнія тѣла мы можемъ сдѣлать такъ, поясняетъ Спиноза въ Схоліи къ положенію X-му, что не легко намъ будетъ страдать отъ дурныхъ аффектовъ.....Самое лучшее, что мы можемъ дѣлать, пока не имѣемъ совершеннаго познанія о нашихъ аффектахъ, - это установить правильный порядокъ жизни, напечатлѣть ихъ въ памяти и постоянно примѣнять къ часто встрѣчающимся въ жизни отдѣльнымъ случаямъ, чтобы наше воображеніе широко воспринимало ихъ дѣйствіе и чтобы они всегда были на готовѣ. Напр., между правилами жизни мы поставили, что ненависть нужно побѣждать любовью или великодушіемъ, а платить за нее взаимною ненавистью Но чтобы имѣть всегда на готовѣ это предписаніе разума, гдѣ окажется надобность въ немъ, мы должны часто взвѣшивать и обдумывать обыкновенныя человѣческія обиды и то, какъ и какимъ путемъ можно отразить ихъ великодушіемъ.....Подобнымъ же образомъ нужно размышлять о мужествѣ, чтобы освободиться отъ страха; именно мы должны перебирать обыкновенныя опасности и думать, какимъ образомъ можно лучше избѣжать или преодолѣть ихъ присутствіемъ духа и мужествомъ. Но нужно замѣтить, что приводя въ порядокъ наши помыслы и образы, мы

всегда должны имѣть въ виду то, что есть добраго въ каждой вещи, чтобы такимъ способомъ всегда по аффекту радости опредѣляться къ дѣятельности"

Чѣмъ къ большему числу вещей относится какой нибудь образъ, гласитъ положеніе XI-е, тѣмъ чаще онъ повторяется или тѣмъ чаще онъ возстаетъ и тѣмъ больше занимаетъ душу. - Душа можетъ сдѣлать такъ, говорится въ положеніи XI -мъ, чтобы всѣ впечатлѣнія тѣла или образы вещей относились къ идеѣ Бога. — Кто ясно и отчетливо понимаетъ себя и свои аффекты, тотъ любитъ Бога, и тѣмъ больше, чѣмъ больше онъ понимаетъ себя и свои аффекты |положеніе XV |. - Эта любовь къ Богу должна наиболѣе наполнить душу |положеніе XVI|. Богъ не подверженъ страстямъ и не испытываетъ никакого аффекта радости или печали| положеніе XVII| - Любовь къ Богу не можетъ быть омрачена никакимъ аффектомъ зависти или ревности но она тѣмъ болѣе укрѣпляется, чѣмъ большее число людей мы воображаемъ соединенными тою же связью любви съ Богомъ |положеніе XX| - Богъ любитъ самого себя безконечною интеллектуальною любовью. |положеніе XXXV|. - Интеллектуальная любовь души къ Богу есть сама любовь Бога, которою Богъ любитъ самого себя, не поскольку онъ безконеченъ, но поскольку онъ можетъ выражаться сущностью человѣческой души подъ формою вѣчности |положеніе XXXVI|. - Человѣческая душа, утверждаетъ Спиноза въ другомъ своемъ положеніи |XXIII|, не можетъ совершенно разрушиться вмѣстѣ съ тѣломъ, но отъ нея остается нѣчто такое, что вѣчно - Блаженство, говоритъ Спиноза въ послѣднемъ|XLII| положеніи пятой части Этики, не есть награда за добродѣтель, и мы не потому наслаждаемся, что сдерживаемъ наши похоти, а, напротивъ, мы можемъ сдерживать ихъ потому, что наслаждаемся блаженствомъ.

Блаженство есть божественная любовь или любовь къ Богу хочетъ сказать Спиноза, и эта любовь къ Богу есть высшая добродѣтель, [illegible] и наслажденіе и силу избѣгать низшихъ наслажденій [illegible]

" Этимъ я закончилъ все, что я хотѣлъ показать о силѣ души [illegible] аффектовъ и о свободѣ души говоритъ въ заключеніе [illegible] этого видно, что въ состояніи сдѣлать мудрый и насколько онъ [illegible] невѣжды, который руководится одною похотью - Мудрый едва волнуется душою, но сознавая по нѣкоторой вѣчной необходимости себя Бога и вещи никогда не перестаетъ существовать, а всегда обладаетъ довольствомъ души. Если путь, который я показалъ, какъ ведущій къ этому, и кажется труднымъ, то всетаки его можно найти. Если бы спасеніе было такъ легко, и если бы его можно было найти безъ большого труда, то отчего же могло

бы произойти,.что почти всѣ не радѣютъ о немъ? Но все прекрасное также трудно, какъ оно рѣдко."|Этика, пер. Модестова, стр. 380|.

- - - - - - - - - -

Изъ приведенныхъ мною выдержекъ изъ знаменитой "Этики" Спинозы, я надѣюсь, Вы убѣдились, что по оригинальности метода, по своеобразному пріему построенія отдѣльныхъ истинъ, выражаемыхъ въ строгой логической связи и зависимости другъ отъ друга - это сочиненіе почти не поддается обыкновенному изложенію и притомъ. именно, въ упомянутомъ, своеобразномъ методѣ изложенія заключается главная его особенность, отличіе его отъ всѣхъ существующихъ другихъ великихъ философскихъ произведеній. По плану Спинозы его Этика долженствовала быть такою органически цѣльною и несокрушимою.системою истинъ, въ которой каждое положеніе опиралось бы на всѣ остальныя и въ свою очередь было бы необходимымъ и неустранимымъ звеномъ цѣлаго, подкрѣпляя собою всѣ прочія построенія.

Замыслъ геніальный! И нѣтъ сомнѣнія, что если человѣчеству суждено когда либо достигнуть завѣтной цѣли - построенія безусловно достовѣрнаго общаго ученія о мірѣ и незыблемой системы нравственныхъ принциповъ жизни, то такое построеніе должно будетъ вылиться въ формы, сходныя съ системою Бенедикта до Спинозы.

Но достигъ ли самъ Спиноза того абсолютно прочнаго результата,къ которому стремился? И отчего его попытка осталась изолированной, отчего всѣ серіозные мыслители послѣдующихъ вѣковъ съ такимъ любопытствомъ углубляются въ чтеніе его Этики, и ни одинъ не считаетъ ее послѣднимъ словомъ философіи или хотя бы устойчивымъ базисомъ для продолженія той работы, которую задался Спиноза?

Прежде чѣмъ перейти къ разрѣшенію этихъ вопросовъ, я долженъ дать Вамъ болѣе полную общую характеристику личности и ученія этого мыслителя. Я говорилъ уже, что Спиноза былъ продолжателемъ Декарта, основателя новѣйшей метафизики, съ ученіемъ котораго вы познакомились въ прошлую лекцію.

Тѣмъ не менѣе Спиноза далеко не вполнѣ раздѣляетъ принципы Декартовской философіи. "Я, поистинѣ, не могу достаточно надивиться тому,говоритъ онъ въ пятой книгѣ Этики, что философъ, рѣшившійся выводить все единственно только изъ принциповъ, которые ясны сами по себѣ, и утверждать только то, что онъ понимаетъ ясно и отчетливо, и который такъ часто порицалъ схоластиковъ за то, что они хотѣли объяснить темныя вещи темными качествами, выдумываетъ гипотезу, которая темнѣе, чѣмъ всякое

темное качество." Здѣсь Спиноза разумѣетъ изложенное нами странное ученіе Декарта объ отношеніи души и тѣла и совершенно произвольную гипотезу его о томъ, что душа помѣщается въ особой небольшой железкѣ мозга, и что чрезъ посредство этой железы происходитъ взаимодѣйствіе между духомъ и тѣломъ " Я спрашиваю, продолжаетъ Спиноза", что онъ разумѣетъ подъ соединеніемъ души съ тѣломъ? Какое же, говорю я, отчетливое и ясное понятіе имѣетъ онъ о мышленіи, которое связано съ какою-то частичкою вещества|количества?"

Это недоумѣніе Спинозы составляетъ главный узелъ его разногласій съ Декартомъ, и оно то и привело его къ отрицанію дуализма Декарта, т. е. ученія о двухъ субстанціяхъ, и къ построенію оригинальной системы МОНИЗМА - ученія о единой міровой субстанціи, Богѣ, которая проявляется разными сторонами или аттрибутами своими въ двухъ веществахъ.

Въ одномъ изъ писемъ къ пріятелю своему Ольденбургу, - замѣчу, что переписка Спинозы только что издана въ Петербургѣ въ русскомъ переводѣ,— на вопросъ Ольденбурга, въ чемъ, по мнѣнію Спинозы, заключается ошибка Бэкона и Декарта, Спиноза пишетъ:-

"Вы желаете, чтобы я указалъ Вамъ ошибки, которыя я усматриваю въ философіи Декарта и Бэкона, хотя и не въ моихъ привычкахъ раскрывать чужія заблужденія, однако на это разъ подчиняюсь Вашему желанію. Первая и самая важная ошибка ихъ заключается въ томъ, что они оба очень далеки отъ пониманія первопричины и происхожденія всего сущаго. Вторая - что они не уразумѣли настоящей природы человѣческаго духа. Третья - что они не постигли истинной причины заблужденій....Между тѣмъ только человѣкъ, совершенно лишенный образованія и всякаго знанія, можетъ не видѣть, въ какой высокой степени важно вѣрное пониманіе всѣхъ этихъ предметовъ". |Переписка, стр. 68|.

Изъ этихъ двухъ цитатъ можно видѣть, что самъ Спиноза, по крайней мѣрѣ, считалъ свою философію самостоятельною и способною исправить существенныя ошибки въ ученіяхъ его предшественниковъ, не исключая и Декарта.

Спиноза на 38 лѣтъ моложе Декарта. Родился въ 1632 г. и лично Декарта не зналъ, такъ какъ послѣдній переселился въ Стокгольмъ, когда ему было 17 лѣтъ, а философское развитіе его едва начиналось. Мѣсто рожденія Спинозы въ точности не извѣстно: одни біографы указываютъ на Амстердамъ, другіе заключаютъ изъ одного намека самого Спинозы, что родители его,

---

Переписка Бенедикта де Спинозы съ приложеніемъ жизнеописанія І. Колеруса. Пер. Л. Я Гуревичъ, подъ ред. и съ прим. А. А. Волынскаго СПБ. 1891 .

португальскіе евреи, переселились въ Голландію не ранѣе, когда Спиноза было лѣтъ 14,15. Объ этомъ Вы можете найти подробныя свѣдѣнія въ жизнеописаніи КОЛЕРУСА (см. выше примѣчаніе). Уже въ дѣтствѣ Варухъ де Спиноза, впослѣдствіи самъ переименовавшій себя въ Бенедикта, обнаруживалъ пылкое воображеніе, проницательный и быстрый умъ. По собственной охотѣ онъ изучалъ латинскому языку у врача ВАНЪ-ДЕН-ЭНДЕ, обвиненнаго впослѣдствіи въ атеизмѣ и изгнаннаго изъ родины своей. Этотъ ученый натуралистъ, повидимому, посѣялъ въ ученикѣ своемъ первыя сѣмена философскаго скептицизма. Затѣмъ Спиноза усердно занимается богословіемъ и, наконецъ, физикой. Это и натолкнуло его на сочиненія Декарта, которыя онъ прочелъ съ жадностью. Къ тому же времени относится, повидимому, знакомство его съ врачемъ Людвигомъ Мейеромъ и съ почитателемъ Декарта Ольденбургомъ, который былъ саксонскимъ резидентомъ (посланникомъ) въ Лондонѣ, и велъ съ нимъ послѣ оставленную ученую переписку.

Въ кружкѣ христіанъ, въ которомъ Спиноза вращался въ юности, ревностно читались и обсуждались сочиненія не только Декарта, но и Бруно и Гоббеса. Кромѣ того, какъ выяснилось изъ одного маленькаго юношескаго произведенія Спинозы, онъ несомнѣнно былъ знакомъ и съ нѣкоторыми сочиненіями Дж. Бруно и находился одно время подъ вліяніемъ этого мыслителя. Несомнѣнно также и то, что на немъ сказалось въ широкой степени вліяніе средневѣковыхъ еврейскихъ писателей, мистиковъ. Онъ учился одно время въ школѣ раввиновъ подъ руководствомъ знаменитаго талантливаго Мортейры и хотя это образованіе, по выраженію Виндельбанда, доставило ему такъ мало удовлетворенія какъ Декарту образованіе, полученное въ іезуитской школѣ "Ла Флешъ", - тѣмъ не менѣе изученіе св. Писанія, Талмуда и его комментаторовъ, а затѣмъ уже, по собственной охотѣ, тайнаго мистическаго средневѣковаго ученія евреевъ - Каббалы, не могли не наложить особой, если такъ можно выразиться, ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ печати на его міросозерцаніе, что признаютъ и лучшіе современные историки философіи, не исключая Виндельбанда.

Такъ складывалась мысль Спинозы, когда его единоплеменниками было замѣчено, что онъ сталъ рѣдко посѣщать синагогу, высказывать сужденія, противныя ученію Талмуда, и какъ бы склоняться къ христіанству. Хотя Спиноза никогда не принималъ крещенія, но постепенно совершился разрывъ его съ еврейской общиной, и дѣло кончилось тѣмъ, что онъ былъ исключенъ изъ нея и отлученъ отъ синагоги, какъ вѣроотступникъ, отказавшись принять отъ раввиновъ значительную денежную пенсію за мол-

чаніе и исправное посѣщеніе синагоги.- Опасаясь насилій со стороны еврейской черни онъ переселился сначала въ Ринсбургъ, близъ Лейдена, а потомъ въ 1662 г. въ Гаагу, гдѣ прожилъ до смерти своей, послѣдовавшей отъ чахотки, въ 1677 г., въ полномъ уединеніи, изрѣдка только принимая посѣщенія друзей и почитателей.

Занимая скромную комнату въ домѣ нѣкоего Ванъ-деръ-Спика, Спиноза усердно работалъ надъ своими произведеніями, добывая себѣ средства къ жизни шлифованіемъ оптическихъ стеколъ. Біографы его передаютъ разсказъ о необычайной экономіи, воздержанности, безкорыстіи, простотѣ въ одеждѣ и манерахъ." Противно здравому смыслу облекать въ дорогую оболочку ничтожную и бренную вещь", говорилъ Спиноза и одѣвался какъ можно проще. Къ христіанской церкви онъ относился терпимо и симпатично. На вопросъ хозяйки его, можетъ ли она спастись, принадлежа къ исповѣдуемой ею религіи, онъ отвѣчалъ знаменитыми словами: "Ваша религія хороша, вы не должны искать другой, ни сомнѣваться въ своемъ спасеніи, если только не будете довольствоваться внѣшней набожностью, но будете въ то же время вести кроткую, мирную жизнь." Отъ принятія предложенія Пфальцкаго Курфюрста Карла Людвига занять каѳедру философіи въ Гейдельбергскомъ университетѣ Спиноза отказался, опасаясь стѣсненія свободы слова и слишкомъ большаго отвлеченія отъ литературныхъ работъ. Чахотка подтачивала его организмъ 20 лѣтъ, но вслѣдствіе чрезвычайной умѣренности и аккуратности онъ протянулъ почти до 45 лѣтъ и умеръ тихо въ отсутствіи хозяевъ къ которымъ еще утромъ того дня сходилъ изъ своей комнаты.

Такимъ образомъ еще болѣе Декарта и даже Мальбранша ему удалось осуществить идеалъ тихой, созерцательной жизни, чуждой страстей и всякихъ волненій, чему конечно сильно содѣйствовало его необыкновенное самообладаніе и непоколебимое убѣжденіе въ истинности его ученія и праведности его идеала жизни.

Спиноза не легко рѣшался печатать свои сочиненія. Прежде всего въ 1663 г. было издано имъ на латинскомъ языкѣ, какъ и всѣ прочія сочиненія,"Изложеніе началъ философіи Декарта, составившееся изъ диктанта ученику его. Затѣмъ въ 1670 г. появился его "Богословско-политическій трактатъ" съ девизомъ изъ апостола Павла:"О томъ, что мы пребываемъ въ Немъ и Онъ въ насъ, мы узнаемъ изъ того, что Онъ далъ намъ отъ Духа своего". Книга эта была вскорѣ запрещена и издавалась послѣ дважды подъ ложными заглавіями. Всѣ остальныя сочиненія Спинозы были обнародованы

въ 1677 г. послѣ его смерти, при чемъ между посмертными произведеніями находится и его главный трудъ:" *Ethica, ordine geometrico demonstrata* " и т.д. затѣмъ: ТРАКТАТЪ ПОЛИТИЧЕСКІЙ, РАЗСУЖДЕНІЕ ОБЪ ИСПРАВЛЕНІИ РАЗСУДКА, ФИЛОСОФСКАЯ ПЕРЕПИСКА СЪ УЧЕНЫМИ СОВРЕМЕННИКАМИ, КОМПЕНДІУМЪ ГРАММАТИКИ ЕВРЕЙСКАГО ЯЗЫКА. Кромѣ того, лѣтъ 40 тому назадъ было найдено и обнародовано | въ 1852 г.| уже упомянутое мною маленькое сочиненіе Спинозы:" Трактатъ о Богѣ, человѣкѣ и его счастіи", написанный подъ вліяніемъ Бруно, по догадкамъ историковъ около 1655 г. и "представляющій .набросокъ системы, въ которомъ видна низшая ступень Этики" |Кёрвегъ|.

Тотъ фактъ, что Спиноза не рѣшился опубликовать при жизни "Этику" объясняется тѣмъ пріемомъ, который былъ оказанъ современниками его "Богословско-политическому трактату". Это сочиненіе представляетъ свободу мысли и слова въ вопросахъ религіи. Оно выходитъ изъ положенія, что задачи религіи и философіи существенно различны - положенія, которое впослѣдствіи было измѣнено Спинозою въ томъ смыслѣ, что истинная философія и есть истинная религія человѣка. Въ богословско-политическомъ трактатѣ онъ высказалъ мысль, что какъ только религія хочетъ оказать давленіе на философію, тотчасъ обнаруживается односторонняя ревность къ вѣрѣ, и тогда конецъ миру между людьми. Но когда религія не вмѣшивается въ дѣло мышленія, то она никого не преслѣдуетъ, и тогда развивается истинно-религіозная жизнь, состоящая въ любви и благочестіи. Библія стремится открыть нравственные законы, а не законы природы. Библейскія исторіи для народа необходимы, но надо умѣть ихъ толковать. Чудеса ветхозавѣтныя и новозавѣтныя Спиноза отрицаетъ и вѣру въ чудо считаетъ доказательствомъ невѣдѣнія. Воскресеніе Христа онъ понимаетъ аллегорически и въ письмахъ къ Ольденбургу разъясняетъ, что:" Воскресеніе Христа было только духовное", что Христосъ вступилъ въ вѣчность и возсталъ изъ мертвыхъ по столько, по сколько показалъ Своей жизнью и смертью примѣръ необычайной святости, и что, поскольку ученики Его послѣдовали примѣру Его жизни и смерти, Онъ и ихъ воскресилъ изъ мертвыхъ. При этомъ онъ ссылается и на извѣстныя слова ап.Павла, который говоритъ, что Христосъ являлся ему впослѣдствіи, но онъ узналъ Его, "не по плоти, а по духу". |Посланіе къ Коринѳ.| гл.5,16|.См. Письма къ Ольденбургу XXIII и XXV ,пер.Гуревичъ, стр.154-155, 158-160.

Въ общемъ и цѣломъ трактатъ Спинозы представляетъ собою первое историко-критическое разсмотрѣніе Библіи и вообще Св.Писанія, и потому многіе называютъ Спинозу "отцомъ библейской критики". Христосъ для Спино-

зы есть живое воплощеніе божеской премудрости, воспринятой человѣкомъ непосредственно въ его самосознаніи.

"Опредѣленность, съ которою Спиноза требовалъ свободы научнаго убѣжденія, навлекла на него цѣлый потокъ нападокъ и проклятій, говоритъ Иберверъ. Еврейскіе и христіанскіе богословы, а также и картезіанцы съ содраганіемъ отозвались объ irreligiознѣйшемъ изъ авторовъ, о самомъ безбожномъ атеистѣ, который когда либо жилъ, и даже друзья Спинозы были приведены въ недоумѣніе его свободомысліемъ, такъ что больше уже не побуждали его къ обнародованію другихъ сочиненій."

"Какъ должно было быть больно Спинозѣ, говоритъ Виндельбандъ, когда къ разъяренному реву, который подняли естественные враги его системы противъ этой книги, примѣшались также голоса колеблющихся, побуждающихъ къ осторожности и выражающихъ трусливую боязнь тѣхъ самыхъ мнимыхъ друзей его, которые сначала уговаривали его обнародовать упомянутое сочиненіе. Даже лучшій другъ Спинозы ОЛЬДЕНБУРГЪ сталъ открещиваться отъ радикальнаго неуваженія къ традиціямъ и въ письмахъ его въ это время ясно проглядываетъ охлажденіе и крайнее недоумѣніе.

" Превращать все это въ аллегорію, пишетъ онъ Спинозѣ по поводу истолкованія Воскресенія Христа, - значитъ подрывать всю истинность Евангельскаго повѣствованія." |Письма, стр.163.|

Оставленный друзьями, проклинаемый властными руководителями общественнаго мнѣнія, Спиноза не рѣшился при жизни напечатать свою Этику.

Когда послѣдняя появилась послѣ смерти его, то "фанатизмъ, преслѣдовавшій живого, не оставилъ въ покоѣ и мертваго и взвалилъ на его имя массу позора и клеветы. Образъ Спинозы, говоритъ Виндельбандъ, превратился въ какое то пугало, которое приводилось въ видѣ примѣра низкихъ послѣдствій, къ которымъ приводитъ невѣрующее мышленіе, и ученіе его было предано поруганію современниковъ, а вслѣдствіе этого и забвенію. Только спустя столѣтіе суждено было его мысли возстать изъ могилы забвенія и новое открытіе Спинозизма выпало на долю великихъ представителей нѣмецкой поэзіи и философіи, во главѣ которыхъ стоитъ Лессингъ, а на высотѣ Гёте и Шеллингъ." "Такимъ образомъ постепенно очищались отъ предубѣжденій, говоритъ Виндельбандъ, и образъ этого человѣка и ученіе его. Безчисленные умы стали углубляться съ увлеченіемъ въ произведенія , которыя онъ оставилъ неразумной толпѣ."

Въ чемъ же заключается интересъ, что именно влечетъ къ Спинозѣ, несмотря на сухость и педантизмъ его изложенія? И почему, однако, его

система не могла быть подвергнута дальнѣйшей разработкѣ? Постараемся охарактеризовать въ главныхъ чертахъ. завѣщанное Спинозою философское ученіе и произнести нѣкоторый судъ надъ нимъ - опредѣлить его мѣсто въ исторіи философіи новаго времени.

Мы сказали, что Спиноза одинъ изъ самыхъ яркихъ представителей раціонализма XVII в., т.е. того поклоненія всемогуществу разума человѣческаго, которое въ идеѣ составляетъ основную черту всей новой философіи. Его особенное величіе и оригинальность состоятъ именно въ томъ, что онъ былъ самымъ ПОСЛѢДОВАТЕЛЬНЫМЪ и РАДИКАЛЬНЫМЪ РАЦІОНАЛИСТОМЪ XVII столѣтія и что онъ довелъ до послѣдняго предѣла безпощадный ригоризмъ раціоналистическаго міросозерцанія.

Эту истину далеко не въ надлежащей степени понимаютъ и оцѣниваютъ современные истолкователи его философіи."Чуждый тому теоретическому интересу къ истинѣ, говоритъ Виндельбандъ, который обнаруживается въ "Размышленіяхъ" Декарта, Спиноза раскрываетъ намъ въ своей исповѣди религіозныя и нравственныя основанія, на которыхъ покоились его научныя стремленія. То, что онъ преслѣдуетъ въ своемъ философскомъ мышленіи не есть, какъ у Декарта, борьба противъ сомнѣвающейся во всѣхъ своихъ представленіяхъ мысли, но удовлетвореніе влеченій самаго чистаго и страстно направленнаго къ своей цѣли благочестія". Такъ ли это?

Спинозу называли атеистомъ, преслѣдовали какъ безбожника. Это разумѣется нелѣпость. Спиноза вѣрилъ въ Бога. Это несомнѣнно. Но Богъ его - особенный, абстрактный и отрицательный, нѣчто въ родѣ "Нирваны" Будди стовъ - все и ничего. Мы въ этомъ сейчасъ убѣдимся изъ анализа его метафизической системы, а пока напомнимъ о тѣхъ этическихъ принципахъ и предписаніяхъ, которыя содержитъ 5-я часть его "Этики" и которыя мы нарочно привели насколько возможно подробнѣе.

Какой нравственный идеалъ проповѣдуетъ Спиноза, чему онъ поклоняется? Онъ предлагаетъ бороться съ аффектами, съ чувствами, посредствомъ познанія ихъ, посредствомъ изученія ихъ внѣшнихъ и внутреннихъ причинъ, посредствомъ подмѣны живой игры чувствъ и волненій абстрактными формулами идей. Въ созерцаніи идеи Бога, какъ самой абстрактной и безжизненной идеи, мы можемъ найти окончательное успокоеніе отъ всѣхъ житейскихъ треволненій. Это самоуглубленіе въ идею Бога онъ называетъ "любовью къ Богу", но это очевидно только любовь къ согласію и единству въ идеяхъ къ отвлеченной полнотѣ истины, знанія. Посмотрите, какова была вся жизнь мыслителя. Она - чистый образецъ холоднаго, разсудочнаго созерцанія. Онъ

прожилъ всю жизнь одинъ, безъ родныхъ, безъ друзей, ибо его друзья на самомъ дѣлѣ - только временные собесѣдники и корреспонденты. Виндель - бандъ, идучи по слѣдамъ другихъ толкователей, видитъ въ ученіи Спинозы признаки мистицизма. Но какой же это мистицизмъ, если человѣкъ отовсюду -изъ ученія о мірѣ, о человѣкѣ и даже о Богѣ, гналъ все темное, таинственное , внушаемое чувствомъ и вѣрою. Онъ отрицалъ уже чудеса, а какой настоящій мистикъ отрицаетъ чудо? Мистицизмъ видятъ иногда въ довольно смутномъ ученіи Спинозы о третьемъ родѣ познанія, о познаніи ИНТУИТИВНОМЪ, какъ орудіи воспріятія въ самосознаніи своемъ чистой идеи Бога: но очевидно, что эта интуиція есть обобщенное самопознанія Сократа и самосознанія Декарта. Не даромъ же Спиноза крѣпко настаиваетъ на томъ, что мы можемъ познать Бога только въ себѣ, въ своемъ самосознаніи, а не внѣ себя, что онъ ИММАНЕНТЕНЪ міру и всѣмъ вещамъ, составляя ихъ истинную внутреннюю субстанцію, а не ТРАНСЦЕДЕНТЕНЪ. Очевидно, интуитивное Богопознаніе есть лишь ясное и отчетливое самопознаніе, познаніе въ себѣ САМАГО ЧИСТАГО И ОБЩАГО ПРИНЦИПА БЫТІЯ. Поэтому личность Бога внѣ міра Спиноза отрицаетъ. Онъ ПАНТЕИСТЪ: міръ есть Богъ, Богъ есть міръ, Богъ вездѣ, во всемъ, какъ субстанція. Богъ Спинозы не живой Богъ живыхъ людей, а безжизненное "Ничто" Буддистовъ. Оттого и произошло то, что Спиноза, какъ выражается Виндельбандъ, окончательно умертвилъ въ себѣ всѣ потребности естественной жизни, и оставилъ въ ней только мѣсто для святой преданности безконечному - какъ абстрактной идеѣ мірового единства. И обаяніе его системы заключается именно въ томъ, что онъ пошелъ до конца въ рационализированіи міра, Бога, жизни и далъ чистую систему абсолютной разсудочности.

Эти выводы подтверждаются и многими частностями его философ. системы. Философія, по его ученію есть Богопознаніе, ибо истин. познаніе Божества есть и познаніе всѣхъ вещей. Единич. вещи всѣ заключены въ Богѣ по закону вѣчн. порядка и независимо отъ Бога не существуютъ. Но какъ это возможно? Идею самого Божественнаго бытія Спиноза не считаетъ нужнымъ оправдывать и выводить изъ анализа основъ нашего познанія, какъ Декартъ. Онъ прямо начинаетъ съ опредѣленія понятій субстанціи и Божества, какъ несомнѣнно готовыхъ данныхъ знанія. Этимъ, именно, онъ обнаруживаетъ своеобразный характеръ своей метафизики: онъ не нуждается въ обоснованіи идеи Божества потому, что это для него УСЛОВНАЯ АБСТРАКЦІЯ идеи истиннаго бытія, абсолютной реальности, которая должна найти себѣ оправданіе въ дальнѣйшей дедукціи изъ нея всѣхъ понятій о реальностяхъ конечныхъ. Какъ онъ

мыслитъ эту абстракцію? Субстанція - Богъ - едина, и есть абсолютная самопричина: въ ней и чрезъ нее все. Она обладаетъ безконечнымъ количествомъ АТТРИБУТОВЪ, но человѣческій умъ по ограниченности своей схватываетъ и постигаетъ изъ нихъ только два - протяженность и мышленіе. Но какъ же эти аттрибуты существуютъ въ субстанціи Бога - какъ части цѣлаго, или какъ воплощенія и выраженія разумнаго и цѣлесообразнаго творческаго процесса? Ничуть не бывало: это не части, ибо тѣло и мысль другъ друга не ограничиваютъ, а взаимно проникаютъ и наполняютъ другъ друга, и не воплощеніе разумнаго и цѣлесообразнаго процесса. Богъ не личность и ничего лично не творитъ, онъ самъ только въ этихъ изначала данныхъ аттрибутахъ и есть, чрезъ нихъ только и познается. Какъ же относятся аттрибуты Бога къ его субстанціи. Для разрѣшенія этого вопроса блестящее объясненіе находитъ Виндельбандъ. Онъ думаетъ, что Спиноза беретъ идею отношенія Бога къ его аттрибутамъ изъ анализа отношенія пространства къ его измѣреніямъ. "Божество Спинозы есть метафизическое пространство безконечно многихъ измѣреній, оно состоитъ изъ своихъ аттрибутовъ точно также, какъ пространство изъ своихъ измѣреній. "Поэтому содержаніе цѣлаго, будь то пространство или Богъ-Спинозы, всецѣло исчерпывается тѣми чисто формальными отношеніями, которыя опредѣляются измѣреніями перваго и аттрибутами второго. Отсюда и голая отвлеченность понятія Спинозы о Божествѣ, отлично характеризуемая самимъ Виндельбандомъ. "Точно такъ, какъ пространство есть само по себѣ только формальное и качественно безсодержательное представленіе, говоритъ Виндельбандъ, такъ и для понятія Божества у Спинозы не остается никакого внутренняго опредѣленія "Спинозовская Божественная субстанція есть сама по себѣ абсолютная пустота, математическое ничто". "Спинозовское ученіе о Божествѣ есть гипостазированіе извѣстной формы мышленія, и оттого вся система его представляетъ нѣчто безкровное." Такъ говоритъ Виндельбандъ, и послѣ этого, кажется намъ, трудно настаивать на жизненномъ значеніи религіознаго чувства въ системѣ Спинозы. Его религіозное чувство, какъ мы сказали, есть очевидный варіантъ интеллектуальнаго чувства "согласія", по терминологіи англійскихъ психологовъ, т.е. чувства удовлетворенія, получаемаго при достиженіи единства и согласія всѣхъ представленій ума.

Выгода абстрактнаго Спинозовскаго понятія о субстанціи та, что она даетъ ему возможность совершенно обойти трудный вопросъ о взаимодѣйствіи духа и тѣла, составлявшій важное преткновеніе въ системѣ Декарта и приведшій къ ученію окказіоналистовъ, возникш. одновременно съ ученіемъ Спинозы. Какое еще нужно взаимодѣйствіе, когда дѣйствующая причина

одна: СУБСТАНЦІЯ, проявляющаяся въ извѣстныхъ измѣненіяхъ или состояніяхъ |модусахъ| своихъ согласно своимъ аттрибутамъ или мѣрамъ своего бытія.

Не знаю, удалось ли мнѣ выяснить Вамъ достаточно ясно главный базисъ метафизической системы Спинозы. Все остальное уже приложенія -развитіе основного принципа. Истинное знаніе есть чистое постиженіе чего либо въ идеяхъ, въ мышленіи; чувственное, опытное знаніе обманчиво и ненадежно - оно только скрываетъ отъ насъ, подъ призракомъ множественности, основное единство вещей. Истинная жизнь есть самостоятельная сила:это только опредѣленіе разума въ дѣйствіи. Свободу дѣйствія Спиноза безусловно отрицаетъ. Весь процессъ развитія природы и человѣческой дѣятельности строго механическій процессъ сцѣпленія причинъ и дѣйствій. Поэтому и нравственное совершенствованіе человѣка - не свободный актъ самообузданія воли, - а необходимый продуктъ извѣстнаго развитія разума въ процессѣ самопознанія. И мы видѣли уже, какъ съ точки зрѣнія Спинозы совершается это самопознаніе и освобожденіе человѣка отъ страстей и желаній какъ путь къ полному созерцательному успокоенію и блаженству.

Я къ сожалѣнію не имѣю времени изложить Вамъ взглядъ Спинозы на происхожденіе общества и государства, на относительную цѣну различныхъ формъ правленія, на значеніе понятія права и другіе подобные вопросы. Воззрѣнія Спинозы на всѣ эти предметы Вы найдете прекрасно изложенными у Виндельбанда и Иберверга, а отличной иллюстраціей къ этимъ изложеніямъ являются нѣкоторыя письма Спинозы въ его знаменитой "Перепискѣ".

Моею задачею было только выяснить общій смыслъ и отношеніе философіи Спинозы въ философіи Декарта и всего XVII в. Спиноза несомнѣнно исправилъ и превзошелъ Декарта послѣдовательностью, цѣльностью и замкнутостью своей системы. Онъ взялъ у него только 1| ученіе о критеріѣ достовѣрнаго знанія, признавая подобно французскому мыслителю, что такимъ критеріемъ, являются ясныя и отчетливыя идеи, 2| общія понятія субстанціи и аттрибутовъ, которыя значительно перерабатываетъ, 3| убѣжденіе, что истинное познаніе существа вещей возможно лишь чрезъ самосознаніе и 4| тенденцію оформить метафизическое ученіе о субстанціи въ систему *quasi* математически точныхъ опредѣленій. Все же остальное у него самостоятельно и глубоко оригинально. Но если Декартъ нашелъ столь многихъ послѣдователей и продолжателей въ томъ же XVII и въ слѣдующіе вѣка, а Спиноза остался изолированнымъ и былъ отвергнутъ современниками, то это объясняется именно тѣмъ, что Декартъ былъ несовсѣмъ послѣдовательнымъ и не раскрылъ еще всей мертвенности и сухости отвлеченнаго раціонализма. Спи-

ноза же оттолкнулъ отъ себя современниковъ тѣмъ, что дошелъ до послѣднихъ предѣловъ сухой и холодной абстракціи. |Тоже отношеніе мы замѣчаемъ въ XIX в. между Фихте и Гегелемъ|. Я говорю это не въ видѣ осужденія лично Спинозѣ, который представлялъ не только замѣчательнѣйшаго изъ мыслителей своего вѣка, но отрицательно и типъ самаго чистаго и безпорочнаго человѣка. Это былъ аскетъ, святой. Но я уже высказалъ мысль, что холодная святость, устраняющая человѣка отъ міра и жизни съ ея борьбой и страданіями, не есть высшій человѣческій идеалъ. Симпатичнѣе человѣкъ и мыслитель страдающій, заблуждающійся и даже противорѣчащій себѣ и подъ себя самого подкапывающійся, въ родѣ Декарта и еще болѣе Канта, но за то широко схватывающій всѣ странныя противоположности и непримиримыя антиноміи мірового бытія и человѣческой жизни, - чѣмъ мыслитель и человѣкъ, сумѣвшій стать выше всѣхъ противорѣчій и страданій, но и выше ЖИЗНИ, ибо сама жизнь есть ВѢЧНОЕ ПРОТИВОРѢЧІЕ. И потому то Спиноза остался одинокимъ, и какъ мыслитель, и какъ человѣкъ. Чрезъ столѣтіе послѣ его дѣятельности его вновь открыли, стали углубляться въ изученіе его твореній и даже стали имъ увлекаться. Но чѣмъ увлекаться? Геніальною силою мысли и абстракціи. Есть вещи и люди, которыхъ трудно любить, но которымъ нельзя не удивляться. И Спиноза вполнѣ достоинъ удивленія. Его произведенія оставляютъ сердце наше холоднымъ, не затрогиваютъ чувства и не возбуждаютъ волю, но въ минуты трезваго, яснаго сознанія съ удовольствіемъ и нѣкоторымъ особымъ разсудочнымъ энтузіазмомъ углубляешься даже въ абстрактныя формулы математики. Такъ именно дѣйствуетъ на насъ и Спиноза.

Л Е К Ц І Я VI.

ДЖОНЪ ЛОККЪ И ТОМАСЪ БЕРКЛИ.

"Опытъ о человѣческомъ познаніи" |*An essay concerning human understanding*| Джона Локка - одинъ изъ самыхъ важныхъ памятниковъ философіи XVII в. Рѣдко бывало, чтобы философъ однимъ произведеніемъ составилъ себѣ такую славу и такое имя, и достигъ такого вліянія въ исторіи мысли, какихъ достигъ Локкъ своимъ „Опытомъ". Всѣ новѣйшіе историки философіи считаютъ Локка первоклаcснымъ мыслителемъ, на ряду съ Декартомъ, Бэкономъ, Спинозой, Лейбницемъ, и признаютъ его истиннымъ предшественникомъ Канта, основателемъ новѣйшей критической теоріи познанія и психологіи. А между тѣмъ ни по размѣру своему, ни даже по литературной обработкѣ "Опытъ"

Локка не представляетъ ничего изъ ряда выходящаго. Въ немъ много повтореній, порядокъ анализа различныхъ вопросовъ часто носитъ на себѣ характеръ случайный. Другія сочиненія Локка, а именно "Мысли о воспитаніи" |*Thoughts of education*|, "Разумность христіанства" |*Reasonableness of Christianity*|, неоконченное "Руководство въ познаніи" |*Conduct of understanding*|, письма и мелкія статьи и замѣтки имѣли для его философіи и для его роли въ исторіи новой философіи лишь второстепенное значеніе.

Въ чемъ же сила, откуда такое выдающееся значеніе единственнаго крупнаго философскаго произведенія Локка? Отчего Лейбницъ счелъ нужнымъ отвѣтить на него болѣе обширными по размѣру "Новыми опытами о человѣческомъ познаніи," въ которыхъ шагъ за шагомъ, строка за строкой разбираетъ и опровергаетъ разсужденія Локка? Отчего "Опытъ" Локка вызвалъ обширную критическую и полемическую литературу, породилъ рядъ крупныхъ философскихъ ученій, какъ напр.. ученіе Беркли, Юма, Гертли и черезъ Юма косвенно вызвалъ Кантову "Критику чистаго разума" и всю многочисленную философскую литературу, ею порожденную?

На это исторія философіи отвѣчаетъ указаніемъ на чрезвычайную оригинальность и новизну идей Локка. Онъ поставилъ предъ философіей рядъ новыхъ вопросовъ и далъ имъ совершенно неожиданное для современниковъ разрѣшеніе. Если онъ во многомъ и заблуждался, то заблуждался такъ искренно и въ силу такихъ, повидимому, неотразимыхъ доводовъ разума, что самыя заблужденія его для человѣчества несравненно поучительнѣе многихъ банальныхъ истинъ, и эти заблужденіями сами привели къ открытію впослѣдствіи такихъ важныхъ истинъ, которыя иначе и не могли быть открыты. А между тѣмъ Локкъ, хотя и сталъ крупнымъ, неустранимымъ звеномъ въ развитіи философіи новаго времени, плохо зналъ ея исторію и даже современную ему философскую литературу. Онъ изучалъ въ молодости Декарта и Бэкона, послѣдняго ставилъ особенно высоко, какъ мыслителя, но тѣмъ не менѣе всѣ важнѣйшіе философскіе вопросы, которые онъ разрѣшаетъ, были имъ самимъ открыты и поставлены: Декартъ и Бэконъ даже не предугадывали ихъ. Гоббеса же и Спинозу Локкъ, повидимому, зналъ плохо и относился къ нимъ нѣсколько пренебрежительно.[*] Вообще же его мнѣніе было таково, что тотъ, кто

---

[*] См. *Grimm. Zur Gesch. des Exemtnis-problems.* Lpz. 1880, стр. 179-181.

серіозно стремится къ познанію, не долженъ слишкомъ долго останавливаться на мнѣніяхъ другихъ. Гораздо важнѣе обращенія къ книгамъ собственное размышленіе и научная бесѣда. Нечего опасаться, что откроешь нѣчто, уже открытое ранѣе кѣмъ-либо другимъ. Рѣшеніе вопроса: открылъ ли кто нибудь что-либо или не открылъ, зависитъ не отъ того, первому ли ему пришла въ голову извѣстная мысль, а лишь отъ того, самъ ли онъ изъ себя эту мысль добылъ или заимствовалъ у другого.[x)] Таковы убѣжденія Локка и, благодаря оригинальному складу ума и природному таланту, Локкъ сталъ однимъ изъ самыхъ выдающихся мыслителей новаго времени. Едва ли было много философовъ, которые такъ много думали, какъ Локкъ. Онъ началъ подготовлять свой "Опытъ" въ 1670 г., а рѣшился окончательно и цѣликомъ выпустить его въ свѣтъ только въ 1690 г., т.е. черезъ 20 лѣтъ.[xx)] И все это время онъ переработывалъ, обдумывалъ, передѣлывалъ. Впрочемъ и жизнь Локка сложилась благопріятно для тихой кабинетной работы. Локкъ - еще новый и своеобразный типъ мыслителя - созерцателя.

Джонъ Локкъ род. въ 1632 г. въ Рингтонѣ въ Англіи. Отецъ его, ученый юристъ, сначала отдалъ его въ Вестминстерскую коллегію, затѣмъ въ Оксфордскій университетъ, гдѣ онъ съ особенной любовью изучалъ медицину и естественныя науки. Отъ схоластической философіи онъ рано отшатнулся, благодаря отчасти вліянію Декарта. Послѣ непродолжительной службы при англійскомъ посольствѣ въ Берлинѣ, Локкъ познакомился и подружился съ лордомъ Эшли, впослѣдствіи графомъ Шефтэсбери, у котораго прожилъ затѣмъ много лѣтъ въ качествѣ врача и друга, а потомъ воспитателя сына. Вслѣдствіе слабаго здоровья, Локкъ нѣсколько разъ ѣздилъ во Францію и прожилъ на югѣ ея четыре года |1675-1679| въ обществѣ графа Пемброка, которому посвятилъ свой „Опытъ". Дважды |1672,1679| онъ пробовалъ вступать на государственную службу по назначенію Шефтэсбери, но оба раза вслѣдствіе быстраго паденія своего покровителя терялъ мѣста. Когда Шефтэсбери впалъ въ немилость у короля и переселился въ Голландію, то и Локкъ переѣхалъ съ нимъ и лишь послѣ перемѣны правленія въ Англіи, доставившей тронъ Вильгельму Оранскому, Локкъ окончательно вернулся въ Англію, нѣкоторое время служилъ и игралъ политическую роль, а послѣдніе годы жизни провелъ въ тихомъ уединеніи, въ графствѣ Эссексъ въ домѣ сэра Мешема, зятя извѣстнаго религіознаго философа Кэдворта. Умеръ онъ тихо въ 1704 г., на 73 году, хотя съ молоду страдалъ слабостью груди и

---

x) Vide Grimm, ib., стр. 178.

xx) Въ 1689 г. появилось въ печати впервые и безъ имени автора извлеченіе изъ „Опыта".

наклонностью къ чахоткѣ, вслѣдствіе чего велъ жизнь очень умѣренную и благоразумную. Самую медицину возлюбилъ онъ въ молодости, слѣдствіе слабаго своего здоровья и необходимости часто лѣчиться. Въ интересныхъ статьяхъ Marion „Locke d'après des documents nouveaux" 1878| Вы можете найти много разсказовъ и фактовъ, рисующихъ личность Локка въ самомъ симпатичномъ и привлекательномъ видѣ. Онъ всегда старался служить окружающимъ его и своими познаніями въ медицинѣ и своимъ педагогическими способностями и литературнымъ образованіемъ. Всѣ искренно любили его, никому никогда не бывалъ онъ въ тягость, и жизнь его почти вся протекла мирно и тихо въ домахъ его друзей и почитателей. гдѣ онъ жилъ постояннымъ гостемъ и своимъ человѣкомъ. Отсутствіе всякихъ матеріальныхъ заботъ о завтрашнемъ днѣ и попеченій о мелочахъ жизни, конечно, не мало содѣйствовали углубленію Локка въ ту отвлеченную работу мысли, которая его занимала. А вмѣстѣ съ тѣмъ постояннымъ стимуломъ и поддержкою въ работѣ была для него бесѣда съ высокообразованными и умственно выдающимися друзьями, среди которыхъ онъ жилъ, съ которыми читалъ и обсуждалъ всякую новую главу своихъ сочиненій.

Общее значеніе Локка въ исторіи новой философіи мѣтко характеризуется Гриммомъ въ упомянутомъ уже мною сочиненіи его по „Исторіи проблемы знанія" слѣдующими словами:" Первый философъ, который поставилъ вопросъ о знаніи, какъ безусловно самостоятельную и независимую задачу и сдѣлалъ его средоточіемъ философскихъ изслѣдованій, былъ Дж.Локкъ. Бэконъ установилъ новый методъ познанія, который оправдывался своими результатами, но онъ не думалъ еще объ изслѣдованіи вопроса, на какихъ ВНУТРЕННИХЪ |психологическихъ| основаніяхъ покоится возможность и законность требуемыхъ имъ пріемовъ познанія. Гоббесъ уже изслѣдуетъ вопросъ, какой родъ познанія самый законный и какъ онъ можетъ быть осуществленъ, но его теорія познанія строится не вполнѣ на собственныхъ своихъ основаніяхъ, она опирается на нѣкоторыя предположенія, не оправданныя, но допущенныя, какъ нѣчто само по себѣ понятное. Декартъ, разсуждаетъ далѣе Гриммъ, не кладетъ въ основу своей теоріи знанія такихъ предвзятыхъ положеній и критически устанавливаетъ первую несомнѣнную истину знанія для того, чтобы на основаніи ея найти признаки всякаго истиннаго знанія, и на этой почвѣ строитъ свою теорію познанія,но послѣдняя всетаки есть только введеніе въ построеніе системы, а не средоточіе ея. Онъ не разрѣшаетъ многочисленныхъ частныхъ вопросовъ, примыкающихъ къ основному вопросу о томъ, какъ возможно истинное познаніе.

Для Локка же теорія познанія не ёсть второстепенный, а ГЛАВНЫЙ И ДАЖЕ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНЫЙ предметъ изслѣдованія. Онъ разсматриваетъ вопросъ о познаніи, насколько возможно полно и всесторонне, старается оправдать основныя положенія своей теоріи изслѣдованіемъ отдѣльныхъ знаній и областей знанія" |ст.178|. И вотъ какъ онъ начинаетъ свое сочиненіе. "Такъ какъ разсудокъ есть именно та сила, которая возвышаетъ человѣка надъ всѣми существами, даетъ ему преимущества и власть надъ ними,то разсудокъ есть предметъ, заслуживающій уже ради благородства своего, особаго изслѣдованія. Между тѣмъ какъ, подобно глазу, онъ дозволяетъ намъ видѣть и понимать всѣ вещи, самъ по себѣ онъ непосредственно не даетъ знанія,нужно искусство и напряженіе, чтобы противопоставить его себѣ на извѣстномъ разстояніи и сдѣлать его самого предметомъ собственнаго его изслѣдованія. Но какъ бы велики не были трудности такого изслѣдованія...познаніе собственнаго разсудка не только весьма привлекательная задача, но и чрезвычайно важная, ибо разрѣшеніе ея можетъ дать надлежащее направленіе нашему мышленію при познаніи другихъ вещей."

Поэтому Локкъ ставитъ себѣ задачу изслѣдовать "происхожденіе, условіе достовѣрности и предѣлы человѣческаго познанія, на ряду съ основаніями вѣры, мнѣнія и согласія." Дѣло идетъ о путяхъ, которыми разсудокъ достигаетъ понятій о вещахъ, объ установленіи масштаба достовѣрности познанія и объ основаніяхъ, на которыхъ покоятся различныя и часто совершенно противоположныя убѣжденія людей, - о томъ, чтобы опредѣлить, какъ далеко простираются силы разсудка,въ какихъ случаяхъ ихъ достаточно и въ какихъ онѣ не достаточны" |см. Grimm, ibid., стр.174|.Узнавъ границу своего познанія, мы будемъ остерегаться спорить о вещахъ, для познанія которыхъ нашего ума недостаточно, о которыхъ мы не можемъ составить себѣ яснаго и отчетливаго представленія; не мечтая болѣе о знаніи всеобъемлющемъ, мы будемъ довольствоваться тѣми знаніями,которыя при наличныхъ условіяхъ доступны намъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, познавъ свои силы, мы избавимся отъ сомнѣній въ тѣхъ случаяхъ, когда можемъ надѣяться достигнуть успѣха, и отъ тупоумнаго отчаянія, вытекающаго изъ предположенія невозможности какого либо знанія |см. Grimm , тамже|.

Въ постановкѣ вопроса объ истинныхъ границахъ познанія заключается по выраженію Виндельбанда "историческое величіе Локка;" онъ "отецъ критической философіи" и истинный предшественникъ Канта.

Рѣшеніе намѣченныхъ выше вопросовъ Локкъ считаетъ возможнымъ направить надлежащимъ образомъ, путемъ изслѣдованія происхожденія нашихъ

представленій. Поэтому методъ Локка чйсто психологическій, въ этомъ и сила и слабость теоріи познанія Локка, ибо онъ первый изслѣдуетъ знаніе въ его внутреннихъ источникахъ, но преимущественно въ его содержаніи, а не со стороны его формы. Логическую точку зрѣнія онъ упускаетъ изъ виду. Вопросъ о внутреннихъ логическихъ законахъ переработка представленій, о прирожденныхъ формахъ нашего мышленія остается въ тѣни, и его впервые надлежащимъ образомъ ставитъ и изслѣдуетъ Кантъ.

Но установивъ психологическую проблему о происхожденіи нашихъ представленій о понятій, о ихъ элементахъ и источникахъ, Локъ является творцомъ новѣйшей психологіи и оказываетъ могучее вліяніе на развитіе психологической литературы въ XVШ в. во всѣхъ странахъ Европы. Въ этомъ главная его заслуга. Локкъ основатель новѣйшей эмпирической психологіи. Вліяніе его на метафизическія ученія XVШ в. также важно и знаменательно, хотя оно болѣе косвенное, чѣмъ прямое, ибо самъ Локкъ не строилъ метафизическихъ теорій и даже первый усумнился въ значеніи метафизики, въ возможности разрѣшенія ею тѣхъ задачъ, которыя она сама ставила. Но мы нѣсколько забѣгаемъ впередъ.

"Опытъ" Локка о человѣческомъ разумѣ дѣлится на 4 части или книги. Въ первой онъ изслѣдуетъ вопросъ о прирожденныхъ идеяхъ разума и старается доказать, что ихъ не существуетъ. Во 2-й онъ изслѣдуетъ вопросъ, откуда разумъ получаетъ свои представленія. Въ 3-й говоритъ о значеніи языка въ познаніи и, наконецъ, въ 4-й изслѣдуетъ разные виды познанія на ряду съ вѣрою и мнѣніемъ. Всего важнѣе для теоріи познанія первыя двѣ части "Опыта" Локка.

Вопросъ о прирожденныхъ идеяхъ былъ самымъ современнымъ въ эпоху Локка вопросомъ. Декартъ своимъ ученіемъ о способахъ пріобрѣтенія идей о Богѣ, о сознаніи или мышленіи и о протяженныхъ типахъ, породилъ ученіе о прирожденности нашему уму извѣстныхъ понятій и истинъ. Локкъ подробно и обстоятельно разбираетъ вопросъ о прирожденности нашему уму нѣкоторыхъ общихъ истинъ, теоретическихъ и практическихъ и разрѣшаетъ его отрицательно. Сущность его аргументаціи сводится къ тому, что нѣтъ ни теоретическихъ, ни практическихъ истинъ, которыя были бы всѣмъ людямъ общи, всѣми признаваемы, при чемъ ссылается на относительность нашихъ понятій о вещахъ и ихъ отношеніяхъ, на относительность идей о добрѣ, добродѣтели, долгѣ и т.д. Даже идеи о Богѣ у нѣкоторыхъ первобытныхъ народовъ нѣтъ. Далѣе онъ указываетъ на то, что если бы такія прирожденныя истины были въ умѣ нашемъ, то онѣ были бы всегда ему присущи, а

между тѣмъ общія положенія и понятія пріобрѣтаются ребенкомъ и человѣкомъ неразвитымъ съ большимъ трудомъ и усиліями на извѣстной ступени развитія. Наконецъ, если даже истинность извѣстныхъ положеній, напр. аксіомъ математики при извѣстномъ развитіи ума и усматривается нами непосредственно,то это ничего не доказываетъ, такъ какъ и другія истины, несомнѣнно выводныя, напр.многія математическія теоремы или логическія заключенія изъ посылокъ тоже принимаются нами, какъ непосредственно очевидныя, равно какъ и восприятія отношеній въ области явленій опыта. Если бы мы признали, что извѣстныя истины врождены уму, то признали бы вмѣстѣ съ тѣмъ врожденность всѣхъ представленій,ихъ составляющихъ, но тогда и всѣ элементарныя представленія цвѣтовъ, звуковъ, вкусовъ, формъ и пр. изъ которыхъ они составляются , пришлось бы признать врожденными,тогда какъ они,очевидно, пріобрѣтаются изъ опыта.

Аргументація Локка весьма убѣдительна въ той мѣрѣ, въ какой он опровергаетъ предположеніе о возможности врожденныхъ нашему СОЗНАНІЮ истинъ: въ сознаніи врожденныхъ истинъ нѣтъ. Но въ безсознательной сферѣ психическаго существованія могутъ содержаться потенціально, въ возможности, и многія истины и всѣ наши представленія, которыя и раскрываются нашему сознанію при соприкосновеніи съ дѣйствительностью путемъ опыта. Самыя условія, самыя формы опыта - врождены - такъ думалъ впослѣдствіи Кантъ, или какъ раньше его резюмировалъ эту мысль Лейбницъ --самый умъ или интеллектъ съ своими свойствами и законами намъ врожденъ." То,что мы воспринимаемъ извѣстныя движенія среды въ формѣ цвѣтовъ, звуковъ, запаховъ, а не какъ-либо иначе зависитъ отъ устройства нашей души нашей познавательной силы, а не отъ свойствъ предметовъ. Но Локкъ этой стороны вопроса еще не усматривалъ и безсознательную психическую жизнь отвергалъ *a priori* . Ему казалось внутреннимъ противорѣчіемъ говорить о безсознательной психической жизни, такъ какъ отличительною чертою послѣдней и является, по его мнѣнію, сознаніе.

Вслѣдствіе этого Локкъ принимаетъ, что душа первоначально подобна бѣлой неисписанной бумагѣ, чистой доскѣ | *tabula rasa* |.Душа получаетъ всѣ представленія свои путемъ опыта и притомъ двоякаго-внѣшняго и внутренняго: первый Локкъ называетъ ОЩУЩЕНІЕМЪ| *sentation* |,второй РЕФЛЕКСІЕЙ | *reflection* |. Рефлексія имѣетъ объектомъ собственныя операціи нашего духа,частью пассивныя,частью дѣятельныя. Когда она рефлектируетъ свои собственныя состоянія и дѣйствія, то получается новый разрядъ представленій, который не можетъ имѣть источникомъ внѣшнихъ ощущеній органовъ чувствъ.Таковы представленія о самомъ воспріятіи,мышленіи,

сужденіи, умозаключеніи, хотѣніи и т.д. Всѣ наши знанія имѣютъ одинъ изъ упомянутыхъ ДВУХЪ источниковъ, но такъ какъ знанія собственныхъ душевныхъ состояній предполагаютъ уже наличность этихъ состояній, т.е. ощущеній и представленій о предметахъ, и стремленій, на ..и ъ направленныхъ и т.д. а всѣ эти душевныя состоянія возникаютъ подъ вліяніемъ внѣшняго опыта, то въ ощущеніяхъ конечный корень всей психической жизни, вслѣдствіе чего Локкъ условно принимаетъ истинность старой формулы: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* |нѣтъ ничего въ умѣ, чего не было бы предварительно въ ощущеніи.

Представленія наши дѣлятся на ПРОСТЫЯ и СЛОЖНЫЯ и, разумѣется, ЛОККЪ выводитъ вторыя изъ первыхъ, считая самыми простыми тѣ, которыя называются "ощущеніями" качествъ вещей. Изъ всего сказаннаго очевидно, что ЛОККЪ не только эмпирикъ но и СЕНСУАЛИСТЪ, хотя не въ такомъ узкомъ смыслѣ въ какомъ были сенсуалисты впослѣдствіи Гертли и Кондильякъ, выводив - ніе всѣ представленія изъ знанія человѣка, изъ ощущеній пяти внѣшнихъ чувствъ и ихъ комбинацій. Понятіе рефлексіи даетъ Локку особое положе - ніе среди сенсуалистовъ и именно оно дѣлаетъ его родоначальникомъ но - вѣйшей эмпирической психологіи. основанной на ВНУТРЕННЕМЪ опытѣ.

Что же даютъ въ смыслѣ знанія внѣшній и внутренній опытъ? Слово, написанное перомъ на бумагѣ, есть дѣйствіе мысли, выраженіе идеи, но оно не имѣетъ и отдаленнаго сходства съ идеей, точно также и ощущенія по мнѣнію Локка, слвсѣмъ не похожи на вещи, которыя они отражаютъ, это дѣйствія, которыя въ насъ производятъ вещи, поэтому и въ одномъ ощущеніи нѣтъ ручательства его полной реальности, его тождества какому нибудь свойству вещей. И тѣмъ не менѣе должно признать различную степень реальности ощущеній. Одни изъ нихъ отражаютъ ПЕРВИЧНЫЯ свойства вещей, съ отриданіемъ которыхъ самая вещь исчезаетъ.другія -ВТОРИЧНЫЯ свойства вещей, не относящіяся къ самой природѣ ихъ; болѣе или менѣе случайныя, относительныя. Первичныя свойства вещей - форма, число, положеніе, движеніе, о которыхъ мы узнаемъ при посредствѣ нѣсколькихъ органовъ чувствъ, ибо движеніе, напр. видимъ и глазомъ, узнаемъ о немъ и слухомъ, можемъ убѣдиться въ его наличности сознаніемъ, форму тоже познаемъ зрѣніемъ, осязаніемъ, Вторичныя свойства вещей - тѣ-, о которыхъ мы узнаемъ при помощи ощущеній одного органа - это цвѣта, звуки, вкусы, температура, свойства поверхностей предметовъ. Въ нихъ Локкъ согласно Декарту и Гоббесу, признаетъ лишь субъективные способы воспріятія внѣшней дѣйствительности и своимъ ученіемъ объ этихъ спеціальныхъ ощущеніяхъ органовъ чувствъ предваряетъ открытіе физіолога Іоганна Мюллера, сдѣланное въ 20-хъ го -

даже внѣшняго чѣка О СПЕЦИФИЧЕСКОЙ ЭНЕРГІИ отдѣльныхъ органовъ чувствъ, благодаря которой каждый органъ чувствъ воспринимаетъ извѣстное движе-ніе во внѣшнемъ мірѣ по своему, своеобразно. Такимъ образомъ, подобіе ощущеній воспринимаемымъ свойствамъ большее или меньшее. Всего менѣе сходства съ вещами въ спеціальныхъ ощущеніяхъ органовъ чувствъ. Но за то рефлексія внутренній опытъ не искажаетъ дѣйствительности: ПСИХИЧЕСКІЯ состоянія мы воспринимаемъ такими, какими они на самомъ дѣлѣ являются.

Это ученіе Локка, по мнѣнію Виндельбанда, представляетъ эмпириче-ское толкованіе Декартовскаго ученія о самосознаніи. Во всякомъ случаѣ, при изложенномъ только что пониманіи Локкомъ внѣшняго опыта становится удивительнымъ, почему онъ столь упорно отрицаетъ прирожденность челове-ческой душѣ всякаго психическаго содержанія. Если большая часть ощущеній столь субъективна, что не содержитъ въ себѣ ни малѣйшаго намека на свой-ство вещей, то очевидно, что извѣстныя ФОРМЫ воспріятія объективнаго мі-ра прирождены нашей душѣ, и познаніе посредствомъ опыта лишь ОТНОСИТЕЛЬ-НОЕ понятіе.

Если весь первоначальный матеріалъ нашего опыта берется изъ ощуще-ній, то естественно, что должны быть найдены и способности, перерабаты-вающія ощущенія или первоначальныя простѣйшія представленія въ болѣе сложныя представленія и идеи. Локкъ первый указываетъ на роль процессовъ ассоціаціи въ этихъ сочетаніяхъ. Рядомъ съ памятью, сохраняющей пережи-тыя представленія, происходитъ ихъ соединеніе и раздѣленіе по сходству, различію и сложности. Правда уже Аристотель въ древности указалъ на эти способы сохраненія представленій, но Локкъ впервые, хотя и мимоходомъ, употребляетъ терминъ 'ассоціаціи' идей. Эти процессы сочетанія и раздѣ-ленія свойствен. впрочемъ и животнымъ, а у человѣка происходитъ еще про-цессъ абстракціи, вырабатывающій изъ представленій понятія. Сочетанія представленій - чисто субъективные процессы. Необходимость ихъ психоло-гическая, внутренняя. Здѣсь опять Локкъ близко подходитъ къ признанію внутреннихъ субъективныхъ формъ мышленія и познанія, но не дѣлаетъ ожи-даемаго вывода и отмѣчаетъ лишь фактъ субъективности умственныхъ продук-товъ. Наши сложныя представленія суть частью представленія о СУБСТАНЦІЯХЪ, частью о ихъ МОДУСАХЪ или качествахъ и отношеніяхъ. Послѣднія имѣютъ зна-ченіе лишь въ отношеніи ихъ къ представленіямъ о субстанціяхъ. Но СУБСТАН-ЦІЯ есть въ свою очередь только НЕИЗВѢСТНЫЙ НОСИТЕЛЬ нѣкоторыхъ свойствъ и дѣйствій, которыя мы познаемъ чрезъ ощущенія и опытъ. Что такое субстан-ція вещей сама по себѣ, мы не знаемъ, мы знаемъ только, что есть нѣчто та-

кое, что совмѣщаетъ въ себѣ познаваемыя чувственно качества вещей. Это положеніе Локка примѣняетъ и къ области внутренняго опыта: и здѣсь мы не знаемъ и не можемъ знать субстанціи внутреннихъ психическихъ состояній, а лишь имѣемъ дѣло съ извѣстными измѣненіями или явленіями. Это утвержденіе одно изъ самыхъ характерныхъ въ философіи Локка: онъ совершенно измѣняетъ характеръ философскихъ проблемъ и вноситъ въ философскія системы новаго времени ту чертуСКЕПТИЦИЗМА относительно разрѣшимости основныхъ вопросовъ МЕТАФИЗИЧЕСКАГО знанія, которая совершенно была еще чужда ученіямъ Бэкона, Гоббеса, Декарта, Спинозы.Декартъ усумнился въ возможности познанія чего-либо только для того, чтобы оправдать блестящей гипотезою объ источникахъ ясныхъ идей возможность познанія не только субстанціи, мыслящей и протяженной, но и основной первородной субстанціи Бога. Локкъ первый выражаетъ убѣжденіе, что никакія субстанціи не познаваемы и этимъ кладетъ основаніе тому отрицательному отношенію къ проблемамъ онтологіи - ученія о реальныхъ началахъ бытія, который не переставалъ развиваться далѣе до нашихъ дней и достигъ столь блестящаго , но вмѣстѣ съ тѣмъ,позволю себѣ сказать откровенно,и столь легковѣсныхъ выраженія въ ученіи Ог.Конта и позитивистовъ. Ог.Контъ прямой преемникъ Локка. Но еслибы онъ былъ хоть на половину такимъ философомъ, какъ Локкъ! Къ сожалѣнію, чрезъ полтораста лѣтъ послѣ появленія "Опыта " Локка и черезъ 50 л.послѣ появленія "Критики чистаго разума" Канта во Франціи и за предѣлами ея, оказалось возможнымъ пріобрѣсти славу великаго философа человѣку, не сознававшему даже самаго существованія критической проблемы философіи. Локкъ зналъ, почему можно сомнѣваться въ возможности познанія сущности вещей и оправдалъ свое сомнѣніе нѣкоторой психологической теоріей. Ог.Контъ безъ всякихъ достаточныхъ основаній отвергъ и внутренній опытъ и самую психологію и ограничился наивными разсужденіями о субъективности самонаблюденія.

Но возвратимся къ Локку. Изъ своей теоріи ощущеній онъ выводитъ положеніе о невозможности доказать существованіе внѣшняго, матеріальнаго или тѣлеснаго міра. Истина есть не соотвѣтствіе воспріятій вещамъ , а согласіе представленій между собою. Въ этомъ ученіи Локкъ приближается къ воззрѣніямъ Гоббеса, хотя очевидно доходитъ до тѣхъ же убѣжденій самостоятельно. Истина есть правильное построеніе и сочетаніе представленій въ связи съ извѣстными законами мышленія. Общія истины пріобрѣтаются не непосредственнымъ воззрѣніемъ, а на основаніи доказательствъ.

Существенная черта, отличающая Локка отъ Бекона и сближающая его съ Декартомъ и Гоббесомъ, заключается въ признаніи значенія безусловной достовѣрности за доказательствами математическаго типа. Но отъ Декарта онъ отклоняется тѣмъ, что признаетъ вмѣстѣ съ Бекономъ особенную важность познанія отдѣльныхъ фактовъ и построенія при помощи и на почвѣ опыта общихъ понятій.

Таковы существенныя черты теоріи познанія Локка. Виндельбандъ замѣчаетъ, что она представляетъ собою самую простую и прозрачную форму эмпиризма и что въ почти дѣтской простотѣ этой теоріи лежитъ основаніе того обаянія, которое она имѣла въ XVШ вѣкѣ.

Мысли Локка въ вопросахъ практическихъ носятъ тѣ же черты оригинальности, идеальной возвышенности, ясности и простоты, но и нѣкоторой наивности, какими отличается его теорія познанія. Онъ вѣритъ въ значеніе религіознаго откровенія, ибо вѣритъ въ существованіе души, хотя и не считаетъ возможнымъ познаніе ея субстанціи. Божественное откровеніе, дополняющее ограниченное познаніе разума могло открывать человѣческому уму однако только такія истины, которыя согласны съ этимъ разумомъ|см. соч о разумности христіанства. | Этимъ способомъ онъ старается примирить разсудочное познаніе съ религіознымъ ученіемъ и, конечно, какъ истинный философъ относится въ высшей степени терпимо къ отдѣльнымъ религіознымъ исповѣданіямъ. Въ своихъ знаменитыхъ "Письмахъ о терпимости" онъ является самымъ крупнымъ представителемъ идеи религіозной и политической терпимости въ XVШ в. Истинная религіозность, по его убѣжденію не нуждается въ государственной и полицейской поддержкѣ. Однако онъ устанавливаетъ и нѣкоторую странную границу терпимости: государство не можетъ относиться терпимо къ людямъ, для которыхъ безсильна или условна клятва, а потому къ атеистамъ, напр., принципъ терпимости не приложимъ.

Въ своей Этикѣ Локкъ является приверженцемъ эвдемонизма, т.е. ученія о счастіи, какъ высшей и послѣдней цѣли нравственныхъ стремленій. Этика есть поэтому изслѣдованіе психологическаго механизма стремленій и побужденій воли. Самъ онъ впрочемъ этого изслѣдованія не пытался произвести. Въ своемъ сочиненіи "О воспитаніи", недавно переведенномъ вновь на русскій языкъ (уже въ третій разъ съ половины прошлаго столѣтія) Локкъ проводитъ мысль о необходимости создать условіе для свободнаго развитія естественной человѣческой личности. Въ общемъ ученіе Локка о воспитаніи проникнуто тѣми же гуманными идеями и благородными чувствами, какъ и всѣ его воззрѣнія.

Ученіе Локка, какъ мы сказали, имѣло глубокое вліяніе на филосо -

фію XVIII в. Въ Англіи его значеніе до такой степени господствующее даже и въ нынѣшнемъ вѣкѣ, что и теперь еще многіе англійскіе мыслители раздѣляютъ нѣкоторыя заблужденія этого философа и являются послѣдователями основныхъ [illegible] его теоріи знаній. Во Франціи Локкъ пріобрѣлъ также большое вліяніе, благодаря сенсуалистамъ XVIII и позитивистамъ XIX в., по своему перетолковавшимъ его ученіе о зависимости всякаго знанія отъ ощущеній и о невозможности познанія субстанцій. Въ Германіи его критицизмъ, какъ мы уже говорили, вызвалъ антикритику Лейбница, но затѣмъ чрезъ посредство Юма породилъ критическую теорію познанія Канта и сказывается до сихъ поръ въ нѣкоторыхъ пунктахъ ученія Новокантіанцевъ.

Теперь намъ слѣдуетъ остановиться на одномъ изъ ближайшихъ и самыхъ типическихъ преемниковъ Локка въ Англіи - Беркли. Ученіе Беркли - особенно любопытно потому, что оно даетъ намъ цѣльную метафизическую доктрину, которая косвенно вытекаетъ изъ Локкова ученія о познаніи, впрочемъ значительно переработаннаго Беркли.

Теорія Локка о томъ, что все знаніе человѣка связано съ ощущеніями, на почвѣ которыхъ выростаетъ и самосознаніе или самопознаніе духа, получила двоякое философское развитіе: съ одной стороны, оно породило психологическое ученіе объ ассоціаціи идей, которое приняло двѣ формы - 1| МАТЕРІАЛИСТИЧЕСКУЮ въ ученіи Гертли и его послѣдователей, пытавшихся свести всѣ сочетанія представленій къ мозговымъ процессамъ сочувственной и одновременной вибраціи мозговыхъ элементовъ, 2| чисто психологическую и СКЕПТИЧЕСКУЮ въ ученіи Юма, который установилъ первый вполнѣ отчетливо различныя эмпирическія формы ассоціаціи идей и развилъ далѣе ученіе Локка о совершенно открытомъ происхожденіи идей субстанціи и причинности. Съ другой стороны ученіе Локка породило и первую весьма своеобразную и цѣльную ИДЕАЛИСТИЧЕСКУЮ систему БЕРКЛИ.

Совершенно правъ Виндельбандъ, когда онъ утверждаетъ, что всѣ ученія, порожденныя теоріей Локка, неисключая и ассоціативной психологіи, только побочныя вѣтви философскаго движенія, тогда какъ ученіе Беркли есть моментъ того центральнаго и существеннаго роста философскаго сознанія, который былъ неизбѣженъ подъ вліяніемъ оригинальнаго ученія Локка. "Всеобъемлющая разносторонность воззрѣній и глубокая философская оригинальность дѣлаютъ Беркли выразителемъ того общаго развитія, которое получила философія въ слѣдующемъ столѣтіи. Юмъ съ своимъ знаменитымъ ученіемъ о субстанціи и причинности едва ли былъ бы возможенъ безъ того промежуточнаго звена, какимъ является Беркли между ученіемъ Локка и

скептическомъ метафизикѣ Юма. Самъ Кантъ со своимъ идеализмомъ, какъ онъ ни открещивается отъ солидарности съ Беркли, былъ однако же продолжателемъ его. Георгъ Беркли, ирландецъ по происхожденію, род. въ 1685 г. умеръ въ 1753 г. Получивъ образованіе въ Дублинѣ и Лондонѣ, Беркли провелъ нѣсколько лѣтъ въ путешествіяхъ по Италіи и Франціи, совершилъ поѣздку въ Америку съ миссіонерскими цѣлями и, повозвращеніи на родину, былъ сдѣланъ епископомъ въ Клойнѣ. Обладая широкимъ богословскимъ, философскимъ и научнымъ образованіемъ, Беркли написалъ нѣсколько выдающихся произведеній: "Теорію зрѣнія", напечатанную въ 1709 г. и предваряющую многія современныя физіологическія открытія, "Трактатъ о принципахъ человѣческаго познанія", обнародованный въ 1710 г. и нѣсколько философскихъ діалоговъ, имѣющихъ не только философское, но и высокое литературное значеніе.

Метафизическое значеніе теоріи Локка сводилось къ тому, что Декартовская противоположность субстанцій, протяженной и мыслящей, была сведена имъ на противоположность внѣшняго и внутренняго опыта, ощущенія и рефлексіи, являющихся источниками двухъ различныхъ порядковъ представленій о дѣйствительности. Но Локкъ самъ поставилъ вопросъ о ихъ первородности и попытки свести внутренній опытъ къ внѣшнему и внѣшній къ внутреннему были неизбѣжны. Крайній сенсуализмъ и матеріализмъ Гертли былъ именно опытомъ сведенія всѣхъ воспріятій къ ощущеніямъ внѣшнимъ. Идеализмъ Беркли является геніальною попыткой подведенія внѣшняго опыта подъ понятіе опыта внутренняго. Виндельбандъ остроумно называетъ ученіе Беркли „сенсуализмомъ внутренняго опыта."

Главная оригинальная черта философіи Беркли, между прочимъ и по отношенію къ ученію Мальбранша, съ которымъ у него много общаго, заключается въ томъ, что Беркли безусловно ОТРИЦАЕТЪ РЕАЛЬНОСТЬ общихъ абстрактныхъ понятій на ряду съ ощущеніями. Когда мы представляемъ себѣ нѣчто общее, напр., дерево треугольникъ или что нибудь подобное то при этомъ мыслимъ нѣчто конкретное, отдѣльное - извѣстный экземпляръ дерева или извѣстной формы и величины треугольникъ. Мы не можемъ мыслить понятія иначе, какъ въ конкретныхъ образахъ или символахъ. Слѣд., понятія и не представляютъ собою никакихъ реальныхъ душевныхъ продуктовъ. Понятія только имена, *nomina*, какъ говорили средневѣковые номиналисты, но номинализмъ Беркли особенный, психологическій, а не метафизическій, какимъ онъ былъ въ средніе вѣка. Только что изложенное основное положеніе Беркли подтверждается у него психологическимъ анализомъ представленій

и воспріятій, при чемъ особенно обстоятельно анализируются имъ въ упомянутомъ сочиненіи о зрѣніи воспріятія и представленія зрительныя и Берк ли замѣчательно глубоко и тонко раскрываетъ ихъ сложность и показыва - етъ, какъ въ воспріятія данныхъ въ настоящемъ опытѣ предметовъ незамѣтно вплетаются воспріятія прежнія, воспоминанія о ранѣе пережитыхъ состояніяхъ. Отсюда Беркли заключаетъ, что все то, что мы приписываемъ предметамъ, помимо отдѣльныхъ ощущеній нашихъ есть фикція, выдумка. Во первыхъ, нѣтъ общихъ свойствъ протяженности, величины формы, положенія, нѣтъ и пространства и той вещи, наиболѣе общей, которую люди составили въ воображеніи своемъ изъ однихъ общихъ состояній изъ однихъ общихъ понятій и которая зовется матеріей. Всѣ матеріальныя качества вещей суть только отношенія свойствъ, которыя Локкъ называетъ вторичными, такъ что первичныхъ свойствъ для Беркли вовсе и не существуетъ, а вторичныя суть только наши субъективныя ощущенія. Слѣдовательно, если мы изъ какого либо представленія о вещи, напр., о вишнѣ, вычтемъ всѣ эти вторичныя . субъективныя воспріятія, то что остается? -Ничего, отвѣчаетъ Беркли, тогда Локкъ говоритъ: "неизвѣстная субстанція", носитель отдѣльныхъ свойствъ и качествъ Но неизвѣстная субстанція, о существѣ которой мы будто бы знаемъ, есть для Беркли совершенный абсурдъ. Это - внутренно противорѣчивое понятіе. Нѣтъ существованія, бытія внѣ ощущеній. - БЫТЬ значитъ БЫТЬ ОЩУЩАЕМЫМЪ или воспринятымъ|*esse = percipi*|.Только философы выдумали различіе между вещами и воспріятіями ихъ, и пришли этимъ способомъ къ ошибочному предположенію, что бытіе вещей нѣчто другое, нѣчто большее, чѣмъ представленіе ихъ нами. Здѣсь Беркли не совсѣмъ правъ, такъ какъ должно сказать совершенно наоборотъ, что только философы способны понять и доказать, что въ представленіяхъ о вещахъ непосредственно нѣтъ ничего, кромѣ извѣстной суммы воспріятій. Всѣ вещи суть наши представленія, идеи. Это основное положеніе ИДЕАЛИЗМА, лежащее и въ основѣ всѣхъ новѣйшихъ идеалистическихъ системъ нынѣшняго вѣка и выраженное Шопенгауеромъ въ видѣ афоризма:" Міръ есть мое представленіе". Но на этомъ идеалистическомъ положеніи Беркли не останавливается. Усумнившись въ существованіи матеріальныхъ предметовъ и матеріальной субстанціи внѣ представленій, Беркли въ противоположность Локку допускаетъ за то существованіе ДУХОВНЫХЪ СУБСТАНЦІЙ, т.е. отдѣльныхъ ДУШЪ, какъ носительницъ представленій и воспріятій. Но какъ же возникаютъ въ душахъ эти представленія и какъ удостовѣриться въ ихъ истинности, когда въ самихъ воспріятіяхъ нѣтъ данныхъ для того, чтобы отличить иллюзію, призракъ отъ

настоящаго познанія. Здѣсь Беркли примыкаетъ къ Декарту и Мальбраншу, и единственнымъ источникомъ и критеріемъ объективной достовѣрности нашего познанія является для него всесовершенный Богъ. Истинны тѣ идеи, которыя совпадаютъ съ идеями Бога, призрачны тѣ, которыя расходятся съ этими послѣдними и принадлежатъ нашему индивидуальному познанію. Это не значитъ, что каждая идея вводится въ сознаніе наше Богомъ. Это значитъ только то, что Богъ вложилъ въ нашу душу всѣ ЭЛЕМЕНТЫ истинныхъ идей, т.е. систему основныхъ идей, согласныхъ другъ съ другомъ. Но затѣмъ сочетаніе этихъ элементовъ въ сложныя представленія по законамъ ассоціаціи есть дѣло свободной работы нашей мысли и отъ насъ зависитъ заблуждаться или познавать истинно, т.е. познавать, какія представленія мирятся съ общей системой нашихъ идей и какія не мирятся.

Признаніе реальнаго существованія однѣхъ только душъ или духовныхъ субстанцій есть ученіе крайняго СПИРИТУАЛИЗМА или ПАНПСИХИЗМА. Но есть и еще одна существенная черта въ метафизическомъ ученіи Беркли, о которой слѣдуетъ упомянуть..

Отрицая существованіе матеріальнаго міра, Беркли не можетъ допустить и реальной причинности, причиннаго взаимодѣйствія предметовъ: то, что кажется намъ причинностью вещей есть соотношеніе и связь представленій законъ природы есть порожденный Богомъ въ человѣческой душѣ порядокъ представленій. Поэтому съ одной стороны нелѣпо всякое МЕХАНИЧЕСКОЕ объясненіе природы, опирающееся на предположеніе реальной связи вещей, какъ причинъ и дѣйствій. Съ другой стороны, вполня законно ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ истолкованіе природы, такъ какъ общій порядокъ нашихъ предс авленій всецѣло зависитъ отъ свободной воли Бога, направляющейся къ извѣстнымъ ЦѢЛЯМЪ. Поэтому можно оправдать и ЧУДО, какъ свободное, отъ Бога исходящее измѣненіе этого порядка, т.е. связи представленій, въ видахъ какой либо особенной цѣли. Такимъ образомъ думаетъ достигнуть примиренія церковно религіознаго міросозерцанія съ научно философскимъ.

Конечно въ ученіи Беркли, какъ и во всѣхъ внутренно послѣдовательныхъ философскихъ системахъ не мало парадоксальныхъ утвержденій и односторонних концепцій: отрицаніе доказуемости пространственнаго и матеріальнаго бытія вещей, а также ихъ реальной причинности, представляется нынѣ остроумнымъ парадоксомъ. Признаніе бытія однихъ только душъ и Бога во главѣ ихъ, не удовлетворяетъ требованіямъ современнаго научнаго міросозерцанія. Но если мы будемъ разсматривать систему Беркли съ исторической точки зрѣнія, - какъ переходный моментъ къ ученію Юма о субъ-

ективныхъ психологическихъ основаніяхъ идей субстанціи и причинности, и далѣе къ ученію Канта о субъективныхъ формахъ воспріятія и мышленія, и еще далѣе къ ученію Шопенгауера о возможности познать существо міра только изъ внутренней ИНТУИЦІИ нашей ВОЛИ, нашей психической субстанціи, то систему Беркли придется признать однимъ изъ самыхъ крупныхъ явленій въ филіаціи философскихъ идей въ новѣйшее время. Само собою, что самыми лучшими и глубокими сторонами его, Беркли обязанъ Локку. Беркли относится къ Локку почти также, какъ Мальбраншъ къ Декарту, Гоббесъ къ Бэкону, съ той разницей, что его ученіе гораздо важнѣе и прямо входитъ звеномъ въ цѣпь неустранимыхъ моментовъ развитія европейской философской мысли, тогда какъ ученія Мальбранша и Гоббеса - явленія побочныя.

Чтобы понять теперь недостатки и односторонность оригинальныхъ ученій Локка и Беркли мы перейдемъ къ разсмотрѣнію современнаго имъ міросозерцанія другого типа - системы ЛЕЙБНИЦА, геніальнаго преемника Декарта и Спинозы.

Л Е К Ц І Я VII.

ЛЕЙБНИЦЪ И ЕГО ШКОЛА.

Значеніе Лейбница въ исторіи философіи XVII в. можно выразить двояко. Съ одной стороны система Лейбница является однимъ изъ самыхъ крупныхъ звеньевъ въ развитіи метафизической раціоналистической философіи на материкѣ Европы, и Лейбницу въ этомъ движеніи принадлежитъ такое же важное мѣсто, какъ Декарту и Спинозѣ. Съ другой стороны Лейбницъ выступаетъ отчасти и въ роли ПРИМИРИТЕЛЯ обоихъ направленій, раціоналистическаго и эмпирическаго, съ точки зрѣнія своеобразной метафизической теоріи знанія и пытается осуществить въ своей системѣ синтезъ всѣхъ философскихъ стремленій своего вѣка. Также какъ Дж.Бруно подвелъ итоги философіи эпохи возрожденія, и какъ черезъ столѣтіе послѣ Лейбница Кантъ, въ свою очередь пытался примирить въ своей системѣ всѣ философскія теченія XVII ст., По широтѣ захвата философская и научная мысль Лейбница представляетъ изумительный и рѣдкій фактъ, Почти не было области знанія въ жизни, которой бы Лейбницъ не интересовался, куда бы не попытался внести оригинальный свѣтъ творческою силою своего генія. И еслибы ему удалось болѣе сосредоточиться, свести всѣ свои мысли во едино, найти форму для вполнѣ законченнаго и систематическаго ихъ литературнаго выраженія, то мы бы имѣли въ немъ, можетъ быть, мыслителя, стоящаго на одной высотѣ

съ Платономъ и Аристотелемъ. Изъ всѣхъ европейскихъ философовъ XVII ст. Лейбницъ безспорно самый даровитый человѣкъ; какъ онъ ни разбрасывался какъ ни размѣнивался на мелкую монету, какъ широки и разносторонни не были его замыслы и притязанія, онъ чуждъ былъ всякой поверхностности и, напротивъ, мысль его, всегда ясная и отчетливая, поражаетъ своей глубиною, своей тонкою и предусмотрительной проницательностью. Но онъ все-таки разбрасывался, сорилъ во всѣ стороны богатые дары своей природы, увлекался часто дѣлами, совершенно чуждыми задачамъ мыслителя, пытался играть роль въ политическихъ предпріятіяхъ, а иногда, къ сожалѣнію, даже въ политическихъ интригахъ своего врёмени и, наконецъ, самъ сталъ преждевременно ихъ жертвою, жертвою своего честолюбія. По внѣшнему характеру своей жизни Лейбницъ ничуть не похожъ на Декарта, Мальбранша, Спиноза, Локка - это не созерцатель и отшельникъ, а живой и энергическій общественный дѣятель и проповѣдникъ. Своей безпокойной подвижностью онъ напоминаетъ Дж.Бруно, своимъ крайнимъ честолюбіемъ и даже тщеславіемъ, - Фр.Бэкона, съ тою разницею, что онъ прожилъ и умеръ честнымъ человѣкомъ, и корыстолюбіе было ему совершенно чуждо.

ЛЕЙБНИЦЪ родился въ 1646 г., былъ сыномъ профессора нравственныхъ наукъ въ Лейпцигскомъ университетѣ, по происхожденію славянина. Шести лѣтъ онъ лишился отца. Еще до поступленія въ университетъ, въ шестнадцатилѣтнемъ возрастѣ онъ уже былъ настолько начитанъ и свѣдущъ, что обладалъ основательнымъ знаніемъ философскихъ системъ Платона и Аристотеля, Бэкона, Гоббеса, Декарта и др. Чрезъ посредство сочиненій Гассенди, англійскаго атомиста XVII ст. на котораго имѣлъ вліяніе Дж.Бруно, Лейбницъ былъ знакомъ и съ ученіями объ атомахъ и монадахъ. Въ Лейпцигскомъ унив.онъ продолжалъ занятіе философіей подъ руководствомъ Якова Тома - зія, отца знаменитаго юриста, въ Іенскомъ изучилъ математику подъ руководствомъ Вейгеля. Оффиціальнымъ предметомъ занятій для Лейбница были юридическія науки. Лейпцигскій университетъ отказался допустить его къ соисканію степени доктора правъ, вслѣдствіе его молодости, и послѣ блестящей защиты диссертаціи онъ получилъ искомуюстепень въ маленькомъ университетѣ въ Альтдорфѣ. Отъ предложенной ему профессуры Лейбницъ отказался и поступилъ на службу къ Майнцкому Курфюрсту Въ 1672 г. онъ ѣздилъ въ Парижъ съ дипломатической миссіей, четыре года прожилъ въ Парижѣ, гдѣ продолжалъ изученіе математики и механики, подъ руководствомъ знаменитаго Гюйгенса. Изъ Парижа ѣздилъ въ Лондонъ. Въ 1672 г. 26 лѣтъ Лейбницъ поступилъ библіотекаремъ и совѣтникомъ къ герцогу Ганноверскому и занимался здѣсь разработкою и печатаніемъ ученыхъ сочиненій по всѣ-

возможнымъ областямъ знанія, писалъ публицистическія статьи, занимался химіей и геогнозіей, писалъ исторію Брауншвейгскаго дома, наконецъ, усердно занимался политикой и религіозными вопросами, мирилъ дворы Бранденбургскій и Ганноверскій и старался достигнуть уніи лютеранской и реформатской церкви. Съ 1698 г. мы его видимъ въ Берлинѣ при дворѣ Бранденбургскаго курфюрста и здѣсь въ 1700 г. по его идеѣ и подъ его президентствомъ основывается первая академія наукъ, при чемъ Лейбницъ работалъ въ ней, какъ полигисторъ, во всѣхъ областяхъ знанія, а также писалъ о реформѣ школъ и хлопоталъ о развитіи шелководства въ Пруссіи. Извѣстно также, какое вліяніе оказалъ онъ на основаніе впослѣдствіи академій наукъ въ Вѣнѣ и Петербургѣ. При этомъ Лейбницъ усердно искалъ между прочимъ и почестей, орденовъ и титуловъ. Передвиженіе Лейбницъ совершалъ часто: еще въ 80-хъ годахъ путешествовалъ по Италіи и Германіи, изъ Берлина ѣздилъ въ Вѣну, потомъ въ Южную Германію Въ 1714 г. онъ вернулся въ Ганноверъ. Ганноверскій курфюрстъ Георгъ Людвигъ въ это время былъ уже англійскимъ королемъ Георгомъ I. Но въ Англію Лейбницу не удалось попасть, такъ какъ тамъ были озлоблены за его споръ съ Ньютономъ по вопросу о первенствѣ открытія дифференціальнаго счисленія, а при Ганноверскомъ дворѣ Лейбницъ уже не пользовался прежнею милостью. Въ 1716 г. Лейбницъ умеръ отъ удара, одинокій и огорченный охлажденіемъ къ нему друзей. Целлеръ въ Исторіи нѣмецкой философіи слѣдующимъ образомъ характеризуетъ его личность. "Это былъ благородный и любезный человѣкъ съ прямымъ, открытымъ нравомъ, благожелательный и человѣколюбивый, тонко образованный и умный въ обращеніи, образецъ философски свѣтлаго и ровнаго настроенія." Целлеръ хвалитъ также его любовь къ родинѣ и къ духовному благу своего народа, а также его религіозную терпимость и миролюбіе.

На ряду съ многочисленными и разнообразными сочиненіями по математикѣ, естественнымъ наукамъ, филологіи, исторіи, праву, религіи и политикѣ, ФИЛОСОФСКІЯ сочиненія Лейбница имѣютъ, конечно, первостепенное значеніе, но большихъ и вполнѣ законченныхъ философскихъ сочиненій у Лейбница было немного. Чаще всего онъ выражалъ свои философскія мысли въ небольшихъ трактатахъ, замѣткахъ, письмахъ. Самыми значительными философскими сочиненіями его являются: "Монадологія", написан. въ 1714 г. и его "Новые опыты о человѣческомъ познаніи", написан. противъ Локка: въ 1704, но издан. только въ 1765, такъ. какъ самъ Лейбницъ не пожелалъ напечатать со

Литографія Тяжелова. Ист. нов. филос. съ разр. профес. Листъ 13-й.

чиненія послѣ смерти своего противника, случивш. въ томъ же 1704 г. Самое крупн. религіозно-философское сочиненіе Лейбница: *Essai de Théodicée, sur la Bonté de Dieu, la Liberte de l'homme et l'origine du mal* |1710| Многочисленныя мелкія сочиненія Лейбница мы считаемъ излишнимъ перечислять. Избранныя философскія сочиненія и статьи Лейбница напечатаны въ русск. переводѣ подъ редакціей г. Преображенскаго въ IV в. Трудовъ Московскаго Психологическаго Общества. "Новые опыты о человѣческомъ познаніи" самое зрѣлое, законченное и обстоятельное философское сочиненіе Лейбница, и нельзя, конечно, не пожалѣть, что оно не появилось въ печати своевременно. и не могло оказать на развитіе философіи XVIII в. того существеннаго вліянія, котораго отъ него можно было ожидать: Въ этомъ сочиненіи Лейбницъ особенно ярко выступаетъ въ той ПРИМИРИТЕЛЬНОЙ роли, по отношенію къ доктринамъ эмпиризма и раціонализма, - о которой мы выше говорили. Впрочемъ, на развитіе философіи Канта "Новые опыты" оказали существенное вліяніе. Синтетическій характеръ философіи Кенигсбергскаго профессора во 2-й періодъ его дѣятельности, можетъ быть, объясняется имѣнно вліяніемъ идей и стремленій Лейбница, хотя Кантъ являлся гораздо болѣе продуктивнымъ и глубокимъ въ своей синтетической творческой работѣ, благодаря большому терпѣнію, усидчивости, сосредоточенности. Но Лейбницъ отъ природи обладалъ болѣе значительною построительною фантазіею и болѣе блестящимъ и многосторонимъ умомъ, чѣмъ Кантъ, хотя работа его мысли и не отличалась такою строгостью. По словамъ Виндельбанда "величественною цѣльностью міросозерцанія Лейбница мы обязаны не столько господству въ немъ строгой методи, сколько внутренней гармоніи всего его существа". Такимъ образомъ и въ способѣ мышленія и творчества мы опять находимъ большое сходство между Лейбницемъ и Дж. Бруно. И что особенно замѣчательно, это то, что и у Лейбница, какъ у Бруно "поэтическій полетъ фантазіи соединяется съ сухимъ и педантическимъ исканіемъ механическаго инструмента мышленія". |универсал. машины Раймунда Луллія|. Какъ будто мыслители съ очень пылкой фантазіей инстинктивно ищутъ какихъ нибудь сдерживающихъ ихъ мысль принудительныхъ и искусственныхъ рамокъ. Однако дѣло, повидимому, не въ немъ: у людей, богато одаренныхъ творческими способностями, такъ легко рождаются новыя мысли, что извѣстные на данное время факты и методы не успѣваютъ оправдывать и давать достаточную доказательную силу ихъ построеніямъ. Потому они и принуждены искать НОВЫХЪ методовъ для оправданія и строгаго выведенія истинъ, которыя интуитивно открываетъ геній. Виндельбандъ остроумно замѣчаетъ про Лейбница: "И человѣкъ, который былъ самого геніальностью, работаетъ такъ

усердно надъ тѣмъ, чтобы сдѣлать геніальность излишнею". Можно возразить на это только то, что Лейбницъ, какъ и Бруно, искалъ не средствъ осла - бить геніальность, а средствъ дать твердую почву для умственной работы генія. Впрочемъ въ мечтахъ объ усовершенствованіи машины Луллія Лейбницъ находился не подъ одн мъ вліяніемъ идей Луллія и Бруно. Основаніемъ его изслѣдованія философскаго метода было во 1| Декартовское ученіе о томъ, что методъ философскихъ построеній долженъ по возможности приблизиться по точности своей къ математическому, во 2| раздѣляемое имъ мнѣніе Гоббеса, что возможно научиться "считать понятіями", какъ считаютъ цифрами, въ 3| Бэконовское ученіе о необходимости для успѣха наукъ найти методъ открытія, 4| собственное убѣжденіе Лейбница, что методъ открытія новыхъ истинъ долженъ совпадать съ методомъ ихъ доказательства."Обыкновенно мы схватываемъ истины случайно, интуитивно, по аналогіи, гипотетически, но возможно тѣхъ же истинъ достигнуть тѣмъ способомъ, который мы открыва - емъ уже значительно позже для ихъ доказательства".|См. у Виндельбанда|. Очевидно, дѣло идетъ объ открытіи ПРАВИЛЬНАГО МЕТОДА ДЕДУКЦІИ метафизи- ческихъ истинъ, правильнаго метода умозаключенія, - того самаго, который выразился въ Аристотелевской теоріи силлогизма, но на новыхъ началахъ которыя не суть ни Аристотелевскія, въ тѣсномъ смыслѣ, ни ДЕкартовскія, ни Бэконовскія, но переработанныя на почвѣ ихъ Лулліевскія. Между про - чимъ Лейбницъ согласенъ съ Аристотелемъ и Декартомъ, что должны быть высшія недоказуемыя положенія, на которыя опираются всѣ остальныя, какъ на доказательства. Но онъ думаетъ, вопреки мнѣнію Декарта, что нельзя вывести всѣ истины изъ одного положенія, что такихъ высшихъ недоказуе - мыхъ положеній можетъ быть нѣсколько.

Все, что мы только что изложили, ясно доказываетъ, что Лейбницъ стоялъ въ своемъ ученіи о знаніи въ извѣстномъ смыслѣ на діаметрально ПРОТИВОПОЛОЖНОЙ точкѣ зрѣнія, чѣмъ его знаменитый современникъ ЛОККЪ. Локкъ, какъ мы старались показать въ прошлой лекціи, стоялъ на точкѣ зрѣнія ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ искалъ психологическихъ основаній и источни - ковъ нашего знанія и путемъ опредѣленія психологическихъ условій его, пытался найти его границы и сферу объективнаго компетенціи нашихъ предста - вленій. ЛЕЙБНИЦЪ прежде всего стоялъ на точкѣ зрѣнія ЛОГИЧЕСКОЙ онъ ис- калъ логическихъ основъ знанія въ извѣстныхъ свойствахъ и законахъ мысли въ извѣстныхъ закономѣрныхъ операціяхъ ея. Это точка зрѣнія Декарта и Спинозы, но въ совершенно своеобразномъ выраженіи. Лейбницъ первый мечта- етъ о выраженіи логическихъ дѣйствій надъ понятіями въ математическихъ

и алгебраическихъ формулахъ при помощи нѣкоторыхъ математическихъ зна - ковъ. Поэтому многіе считаютъ его родоначальникомъ современной логики, |См. Джевонсъ, Основы науки|. Лейбницъ же одинъ изъ первыхъ мечтаетъ и объ универсальномъ языкѣ, объ универсальной символикѣ понятій.

Но Лейбницъ совершенно чуждъ Декартовскому увлеченію, въ силу ко - тораго этотъ основатель новѣйшей метафизики полагалъ , что можно постро ить весь міръ, открыть всѣ его законы чисто логическимъ дедуктивнымъ путемъ посредствомъ анализа одной основной истины разума. Лейбницъ слиш комъ хорошо былъ знакомъ съ результатами опытныхъ изслѣдованій природы, чтобы могъ относиться съ такимъ пренебреженіемъ къ значенію опыта, какъ Декартъ и Спиноза, говоритъ Виндельбандъ. Лейбницъ различаетъ два рода истинъ: однѣ ИСТИНЫ РАЗУМА, не нуждающіяся въ подтвержденіи со стороны опыта, - это истины прирожденныя, другія - ИСТИНЫ ОПЫТА, которыя иногда не могутъ быть доказаны посредствомъ логическихъ дѣйствій ума. Первыя - геометрическія и метафизическія или ВѢЧНЫЯ истины, вторыя истины ФАКТИ- ЧЕСКІЯ, случайныя.

Усмотрѣніе первыхъ чисто логическое, основанное на ЗАКОНѢ ПРОТИВО - РѢЧІЯ, т.е. на невозможности допущенія противоположнаго. Такова, напр. математическая истина о равенствѣ суммы угловъ треугольника двумъ пря - мымъ, - истина, которая можетъ быть выведена изъ понятія треугольника и изъ аксіомъ геометріи. Та истина, что сегодня идетъ дождь или снѣгъ - фактическая, основанная на опытѣ, зависящая отъ наличности извѣстнаго представленія. Истины перваго рода суть положенія аналитическія, истины второго рода скептическія. Ихъ характеръ такой же непосредственно интуи - тивный, какъ и высшихъ недоказанныхъ истинъ раціональнаго знанія. Въ этомъ ученіи опять замѣтно стремленіе примирить положенія эмпиризма и раціонализма Бекона и Декарта. Не даромъ Лейбницъ высказалъ однажды мысль, что читая сочиненія различныхъ мыслителей, онъ соглашался съ каждымъ и находилъ, что каждый правъ въ томъ, что утверждаетъ и неправъ только въ томъ, что отрицаетъ. Конечно основаніе истинъ фактическихъ совершенно другое, чѣмъ истинъ метафизическихъ. А именно послѣднія выражаютъ собою непосредственно воспринимаемую нами связь фактовъ опыта и, слѣдователь- но, по скольку мы усматриваемъ эту связь, онѣ опираются на ПРИНЦИПЪ ДО- СТАТОЧНАГО ОСНОВАНІЯ.

Такимъ образомъ истины разума опираются на абсолютную логическую необходимость, истины опыта являются выраженіемъ условной и гипотети - ческой необходимости и въ этомъ смыслѣ случайны. Здѣсь у Лейбница задат ки различенія логической необходимости |связь основаній и слѣдствій| .отъ необходимости реальной или фактической |связь причинъ и дѣйствій |.Яс -

но, что Лейбницъ даетъ перевѣсъ необходимости логической передъ фактической: то что мыслится абсолютно, то и существуетъ абсолютно, - то, что мыслится условно, то условно и существуетъ. Другими словами, существующее реально въ опытѣ - только условно реально. Объясненіе этого страннаго на первый взглядъ утвержденія мы найдемъ ниже въ ученіи Лейбница о СУБСТАНЦІЯХЪ и объ ихъ внутреннемъ существованіи. Во всякомъ случаѣ, такъ какъ ИДЕИ наши суть только ВОЗМОЖНОСТИ|*primae possibilitates*, по выраженію самого Лейбница|, то возможное для Лейбница дѣйствительнѣе самой дѣйствительности. Невольно вспоминается приведенное мною въ первой лекціи изреченіе Достоевскаго о томъ, что художественные типы дѣйствительнѣе самой дѣйствительности. Изложенными мыслями не исчерпывается теорія познанія Лейбница, но они составляютъ первоначальное выраженіе его главныхъ теоретикопознавательныхъ взглядовъ. Я говорилъ еще въ началѣ курса, что Лейбницъ выработалъ полную теорію познанія, какъ заключительный аккордъ и послѣднее оправданіе своей метафизической системы. И дѣйствительно, та форма теоріи познанія, которая изложена имъ въ *Nouveaux essais* была выработана имъ лишь послѣ того, какъ существенные элементы его метафизической доктрины уже сложились. Система Лейбница была всетаки ученіемъ ДОГМАТИЧЕСКИМЪ, а НЕ КРИТИЧЕСКИМЪ. Онъ построилъ свою метафизику, не успѣвъ оправдать и развить всѣхъ положеній своей теоріи знанія.

Центромъ тяжести МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ системы Лейбница является вопросъ: что такое и каковы РЕАЛЬНЫЯ СУБСТАНЦІИ? Вопросъ тотъ же, на который пытались дать отвѣтъ и предъидущія системы, причемъ, какъ мы уже видѣли, онѣ рѣшали его весьма различно. Трудность этого вопроса, какъ показано, заключалась въ надлежащемъ объясненіи взаимодѣйствія между субстанціями духовной и вещественной. СПИНОЗА обошелъ этотъ вопросъ тѣмъ, что призналъ единство и тождество основной, безконечной субстанціи міра: Богаматеріи съ ея безчисленными аттрибутами. На этомъ уничтожалось всякое дѣйствіе субстанціи, ибо на кого и на что ей дѣйствовать? Субстанція со всѣмъ своимъ бытіемъ превращалась въ одно сплошное явленіе. У ОККАЗІОНАЛИСТОВЪ вся дѣйствующая сила субстанціи была перенесена на Бога, т.е. вынесена изъ нея самой. ДЕКАРТЪ признавалъ взаимодѣйствіе субстанцій матеріи и духа, но не объяснилъ, какъ оно возможно. При этомъ и у него въ основныхъ качествахъ матеріи не лежало слѣдствія, ибо Декартъ характеризовалъ матерію только какъ субстанцію протяженную, такъ что и у него дѣйствующей силой матеріи былъ Богъ. Матерія, природа превращалась у всѣхъ этихъ мыслителей въ мертвый механизмъ. Все существо ЛЕЙБНИЦА

полное жизненной энергіи, протестовало противъ такого умерщвленія природы, противъ Декартовскаго взгляда на организмъ, какъ на машину.| Виндельбандъ|. Основное положеніе Лейбница заключается въ томъ, что о субстанціяхъ можно говорить только тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ дѣйствующими силами. Поэтому понятіе субстанціи есть понятіе дѣйствующей силы. Отсюда совершенно своеобразный взглядъ Лейбница на число, природу и отношеніе субстанцій. Если субстанція есть дѣйствительно сила, то вездѣ, гдѣ есть дѣйствующая сила, мы имѣемъ дѣло съ отдѣльной субстанціей. Каждое тѣло есть субстанція, субстанцій столько же, сколько тѣлъ, при томъ не сложныхъ, а простыхъ, ЭЛЕМЕНТАРНЫХЪ тѣлъ и силъ, т.е. БЕЗКОНЕЧНОЕ МНОЖЕСТВО. Въ противоположность Декартовскому дуализму и Спинозовскому монизму, ученіе Лейбница является одной изъ самыхъ чистыхъ и послѣдовательно проведенныхъ формъ ПЛУРАЛИЗМА|въ древности Анаксагоръ, Демокритъ, Эпикуръ, въ новое время Дж.Бруно, Гассенди|. Но исторія философіи представляетъ намъ двѣ формы плюрализма - одинъ МАТЕРІАЛИСТИЧЕСКІЙ или квантитативный . другой - СПИРИТУАЛИСТИЧЕСКІЙ или квалитативный. Плюрализмъ Демокрита, Эпикура, Гассенди - квантитативный, матеріалистическій - безчисленныя ихъ реальныя субстанціи, атомы, различаются только формой, положеніемъ, величиной, распорядкомъ, - дѣятельной силы въ нихъ нѣтъ никакой, кромѣ чисто механической и пассивной силы тяжести. Другой плюрализмъ спиритуалистическій - безчисленныя, индивидуальныя субстанціи простыхъ тѣлъ различаются качественно, главнымъ образомъ какъ духовныя силы и дѣятели. У Анаксагора въ древности любовь и ненависть составляли психическія свойства качественно различныхъ элементовъ, но все-таки вещественныя различія ихъ были еще преобладающими. Дж.Бруно въ Монадахъ своихъ мыслитъ преимущественно психическія силы, но рядомъ съ ними допускаетъ существованіе чисто физическихъ атомовъ. Лейбницъ является самымъ послѣдовательнымъ плюралистомъ съ окраской спиритуалистической - его монады|понятіе это онъ взялъ безъ сомнѣнія у Дж.Бруно| не матеріальныя, а духовныя существа, но не въ смыслѣ послѣдующей идеалистической доктрины Беркли, которая признавала реально существующими только души съ ихъ представленіями, а въ болѣе широкомъ и опять таки примирительномъ направленіи, не отрицающ. протяженность и тѣлесность сложныхъ субстанцій, но разсматривающемъ ее, какъ проявленіе внутренняго существа монадъ, ихъ силы, какъ ПРОДУКТЪ ИХЪ ДѢЯТЕЛЬНОСТИ. Поэтому Лейбницъ говоритъ о монадахъ все-таки, какъ объ элементахъ тѣлеснаго міра, какъ о тѣлахъ - силахъ, причемъ протяженность и дѣлимость простѣйшихъ, элемен-

тарныхъ монадъ онъ конечно(конечно)отрицаетъ. Въ этомъ ученіи онъ очень близко подходитъ къ современнымъ воззрѣніямъ нѣкоторыхъ физиковъ, которые считаютъ элементы матеріи ничѣмъ инымъ, какъ 'центрами силъ'. При этомъ весьма любопытно то, что Лейбницъ совершенно отрицаетъ границу между одушевленной и неодушевленной природой и разсматриваетъ всю послѣднюю тоже, какъ сумму живыхъ силъ, обладающихъ низшею, душевною жизнью. Это не мѣшаетъ ему признавать различіе монадъ преимущественно духовныхъ, т.е. обладающихъ внѣшними духовными свойствами и развитіемъ, отъ монадъ преимущественно тѣлесныхъ и вещественныхъ и даже говоритъ объ условіяхъ и причинахъ кажущагося ихъ взаимодѣйствія. Но очевидно, что это противоположность для Лейбница совершенно относительная, что это два полюса одного цѣлаго, двѣ крайнія степени одной лѣстницы реальностей. Такимъ образомъ понятіе монады у Лейбница болѣе послѣдовательно и ясно выработано, чѣмъ у Дж.Бруно.

Вотъ какъ опредѣляетъ Лейбницъ понятіе Монады въ первыхъ шести пунктахъ своей монадологіи:" I.МОНАДА,о котор.мы будемъ здѣсь говорить есть ничто иное, какъ ПРОСТАЯ субстанція, которая входитъ въ составъ СЛОЖ - ныхъ; ПРОСТАЯ значитъ - не имѣющая частей.

2. И необходимо должны существовать простыя субстанціи, потому что существуютъ сложныя; ибо сложныя субстанціи есть ничто иное, какъ со - браніе или АПРЕГАТЪ простыхъ.

3.А гдѣ нѣтъ частей, тамъ нѣтъ ни протяженія, ни фигуры, и невозможна дѣлимость. Эти то Монады и суть истинные атомы природы, однимъ словомъ, - ЭЛЕМЕНТЫ вещей.

4. Нечего такъ бояться и разложенія монадъ, и никакъ нельзя вообразить себѣ способа, какимъ субстанція могла-бы ЕСТЕСТВЕННЫМЪ путемъ ПО - ГИБНУТЬ.

5. По той же причинѣ нельзя представить себѣ, какъ можетъ простая субстанція ПОЛУЧИТЬ НАЧАЛО ЕСТЕСТВЕННЫМЪ ПУТЕМЪ, ибо она не можетъ об - разоваться путемъ сложенія.

6. Итакъ, можно сказать, что начало или конецъ монады могутъ произойти лишь съ одного раза, т.е. монады могутъ получить начало только путемъ ТВОРЕНІЯ, и погибнуть только чрезъ УНИЧТОЖЕНІЯ; тогда какъ то, что СЛОЖНО, начинается или кончается по частямъ.

Установивъ понятіе монады, какъ элементарнаго индивида, Лейбницъ переходитъ къ вопросу о взаимодѣйствіи монадъ и совершенно послѣдовательно ее отрицаетъ. Въ пунктахъ 7 - 13 монадологіи онъ говоритъ слѣдующее:

7. Нѣтъ также средствъ объяснить, какъ можетъ монада претерпѣть измѣненіе въ своемъ внутреннемъ существѣ отъ какого либо другого творенія, такъ какъ въ ней ничего нельзя перемѣстить и нельзя представить въ ней какое либо ВНУТРЕННЕЕ движеніе, которое могло бы быть вызвано, направляемо, увеличиваемо, или уменьшаемо ВНУТРИ монады, какъ это возможно въ СЛОЖНЫХЪ субстанціяхъ, гдѣ существуютъ измѣненія въ отношеніяхъ МЕЖДУ частями. Монады вовсе не имѣютъ ОКОНЪ, черезъ которыя что либо могло бы войти туда, или оттуда выйти,

8. Однако, монады необходимо должны обладать какими нибудь свойствами, иначе онѣ не были бы существами. И если бы простыя субстанціи нисколько не различались другъ отъ друга по своимъ свойствамъ, то не было бы средствъ замѣтить какое бы то ни было измѣненіе въ вещахъ, потому что все, что заключается въ сложномъ, можетъ исходить лишь изъ его простыхъ составныхъ частей, а монады, не имѣя свойствъ, были бы не различимы одна отъ другой, тѣмъ болѣе что по количеству онѣ ничѣмъ не различаются.

10.Я принимаю также за безспорную истину, что всякое сотворенное бытіе, а слѣдовательно, - и сотворенная монада, подвержено измѣненію - и даже что это измѣненіе въ каждой монадѣ безпрерывно.

11. Изъ сейчасъ сказаннаго слѣдуетъ,что естественныя измѣненія монадъ исходятъ изъ ВНУТРЕННЯГО начала, такъ какъ внѣшняя причина не можетъ имѣть вліянія внутри монады.

12. Но кромѣ начала измѣненія, необходимо должно существовать МНОГОРАЗЛИЧІЕ того, что ИЗМѢНЯЕТСЯ - которое производитъ, такъ сказать видовую опредѣленность и разнообразіе простыхъ субстанцій.

13. Это многоразличіе должно обнимать МНОГОЕ въ ЕДИНОМЪ или ПРОСТОМЪ Ибо, такъ какъ естественное измѣненіе совершается постепенно, то кое что при этомъ измѣняется, а кое что остается въ прежнемъ положеніи; и слѣдовательно, въ простой субстанціи необходима должна существовать множественность состояній и отношеніи, хотя частей она и не имѣетъ.

Что же за внутреннія состоянія переживаетъ монада, въ чемъ заключается ея внутреннее бытіе? На это отвѣчаютъ слѣдующіе пункты|14-29| Монадологіи:

14. Преходящее состояніе , которое обнимаетъ и представляетъ собой множество во единомъ или въ простой субстанціи, есть ничто иное, какъ то, что называется ВОСПРІЯТІЕ| ПЕРЦЕПЦІЕЙ |, которое нужно отличать отъ АППЕРЦЕПЦІИ или СОЗНАНІЯ, какъ это будетъ выяснено въ послѣ -

дующемъ изложеніи. И здѣсь-то картезіанцы сдѣлали большую ошибку, счи - тая за ничто неозпаваемыя воспріятія. Это же заставило ихъ думать, будто одни лишь ДУХИ бываютъ монадами, и что нѣтъ вовсе душъ животныхъ, или другихъ ЭНТЕЛЕХІЙ; поэтому же они, вмѣстѣ съ ходячими мнѣніями, смѣша - ли продолжительный обморокъ съ смертью въ строгомъ смыслѣ. А это заста - вило ихъ впасть въ схоластическій предразсудокъ, будто душа можетъ со - вершенно отдѣлиться отъ тѣла, и даже укрѣпило направленные въ другую сторону умы во мнѣніи о смертности душъ.

15. Дѣятельность внутренняго начала, которая производитъ измѣненіе или переходъ отъ одного воспріятія къ другому, можетъ быть названа СТРЕМЛЕНІЕМЪ. Правда стремленіе не всегда можетъ вполнѣ достигнуть цѣльнаго воспріятія, къ которому оно стремится, но въ извѣстной мѣрѣ оно всегда добивается этого, и приходитъ къ новымъ воспріятіямъ.

16. Мы въ самихъ себѣ можемъ наблюдать множество въ простой субстанціи, если обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что наималѣйшая мысль, какую мы сознаемъ, обнимаетъ разнообразіе въ предметѣ ея. Такимъ образомъ, всѣ, кто признаетъ душу за простую субстанцію, должны признать и эту множественность въ монадѣ; и г.Бэйлю вовсе не слѣдовало бы нахо - дить здѣсь затрудненія, какъ онъ дѣлаетъ это въ своемъ словарѣ, въ статьѣ *Rorarius*.

17. Вообще надобно признаться, что ПРЕДСТАВЛЕНІЕ и все, что отъ не - го зависитъ, НЕОБЪЯСНИМО ПРИЧИНАМИ МЕХАНИЧЕСКИМИ, т.е. помощью фигуръ и движеній. Если мы вообразимъ себѣ машину, устройство которой производитъ мысль, чувство и воспріятія, то можно будетъ представить ее себѣ въ уве - личенномъ видѣ съ сохраненіемъ тѣхъ же отношеній, такъ что можно будетъ входить въ нее, какъ въ мельницу. Предположивъ это, мы при осмотрѣ ея не найдемъ ничего внутри нея, кромѣ частей, толкающихъ одна другую, и никогда не найдемъ ничего такого, чѣмъ бы можно было объяснить воспрія - тіе. Итакъ, именно въ простой субстанціи, а не въ сложной, и не въ ма - шинѣ нужно искать воспріятія. Ничего иного и нельзя найти въ простой субстанціи, кромѣ этого, т.е. кромѣ воспріятій и ихъ измѣненій. И толь - ко въ нихъ однихъ могутъ состоять всѣ ВНУТРЕННІЯ ДѢЙСТВІЯ простыхъ суб - станцій.

18. Всѣмъ простымъ субстанціямъ или сотвореннымъ монадамъ можно бы дать названіе ЭНТЕЛЕХІЙ, ибо онѣ имѣютъ въ себѣ извѣстное совершен - ство | ἔχουσί τὸ ἐντελές | и въ нихъ есть самодовлѣніе | αὐτάρκεια |

которое дѣлаетъ ихъ источникомъ ихъ внутреннихъ дѣйствій и, такъ сказать, безтѣлесными автоматами.

19. Если бы мы хотѣли называть душой все что имѣетъ ВОСПРІЯТІЯ и СТРЕМЛЕНІЯ, въ томъ общемъ смыслѣ, какъ я только что пояснилъ, то можно бы всѣ простыя субстанціи, или сотворенныя монады назвать душами; но такъ какъ чувство есть нѣчто большее, нежели простое воспріятіе, то я согласенъ, что для простыхъ субстанцій, имѣющихъ только послѣднее, достаточно общаго названія монадъ и энтелехій, - а что душами можно называть только такія монады, воспріятія которыхъ болѣе отчетливы и сопровождаются памятью.

20. Ибо мы въ самихъ себѣ можемъ наблюдать такое состояніе, въ которомъ мы ни о чемъ не понимаемъ и не имѣемъ ни одного яснаго воспріятія, какъ, напримѣръ, когда мы падаемъ въ обморокъ, или когда мы отягчены глубокимъ сномъ безъ всякихъ сновидѣній. Въ этомъ состояніи душа не отличается замѣтнымъ образомъ отъ простой монады; но такъ какъ это состояніе не продолжительно, и душа освобождается отъ него, то она есть нѣчто большее| чѣмъ простая монада|.

21. И отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы простая субстанція тогда вовсе не имѣла воспріятій. Этого даже и не можетъ быть, именно по вышеприведеннымъ основаніямъ: монада, вѣдь не можетъ погибнуть, она не можетъ также и существовать безъ всякаго состоянія, которое есть ни что иное, какъ ея воспріятіе. Но когда у насъ бываетъ большое количество МАЛЫХЪ ВОСПРІЯТІЙ, въ которыхъ нѣтъ ничего раздѣльнаго, тогда мы лишаемся чувствъ; напримѣръ, когда мы нѣсколько разъ подрядъ будемъ поворачиваться въ одномъ и томъ же направленіи, то у насъ является головокруженіе, отъ котораго мы можемъ упасть въ обморокъ, и которое ничего не дозволяетъ намъ ясно различать. И смерть можетъ на нѣкоторое время приводить животныхъ въ такое же состояніе.

22. И такъ какъ всякое настоящее состояніе простой субстанціи, естественно, есть слѣдствіе ея предъидущаго состоянія, такъ что настоящее ея чревато будущимъ.

23. И такъ какъ, однако, проснувшись отъ безсознательнаго состоянія мы СОЗНАЕМЪ наши воспріятія; то послѣднія необходимо должны были существовать и непосредственно передъ тѣмъ, хотя бы мы и вовсе НЕ СОЗНАВАЛИ ихъ. Ибо воспріятіе можетъ естественнымъ путемъ произойти только отъ другого воспріятія, какъ и движеніе естественнымъ путемъ можетъ произойти только изъ движенія.

24. Отсюда видно, что еслибы въ нашихъ представленіяхъ не было ничего яснаго, и такъ сказать, выдающагося, и ничего болѣе высокаго разряда, то мы находились бы въ постоянномъ безсознательномъ состояніи. И таково положеніе совершенно простыхъ монадъ.

25. Мы видимъ также, что природа дала животнымъ выдающіяся воспріятія путемъ той заботливости, какую приложила она, снабдивъ ихъ органами, которые собираютъ нѣсколько свѣтовыхъ лучей, или нѣсколько волнъ воздуха, чтобы ихъ соединеніемъ придать имъ больше силы. Есть нѣчто сходное и въ чувствахъ обонянія, вкуса и осязанія и, можетъ быть, еще въ массѣ другихъ чувствъ, которыя намъ неизвѣстны. И я объясню сейчасъ, какимъ образомъ то, что происходитъ въ душѣ, представляетъ то, что совершается въ органахъ.

26. Память даетъ душѣ родъ СВЯЗИ ПО ПОСЛѢДОВАТЕЛЬНОСТИ, которая походитъ на разсудокъ, но которую нужно отличать отъ него. Именно, какъ мы видимъ, животныя, при воспріятіи чего нибудь, ихъ поражавшаго, отъ чего они имѣли до этого подобное же воспріятіе, - при помощи памяти ожидаютъ того, что было соединено въ этомъ предшествовавшемъ воспріятіи и въ нихъ возбуждаются чувства, подобныя тѣмъ, какія они тогда имѣли. Напримѣръ, когда собакамъ показываютъ палку, онѣ припоминаютъ о боли, которую она имъ причиняла, и воютъ или убѣгаютъ.

27. И сильное представленіе, которое поражаетъ и волнуетъ ихъ, происходитъ или отъ величины или отъ множества предшествовавшихъ воспріятій. Ибо сильное впечатлѣніе часто сразу производитъ дѣйствіе долгой ПРИВЫЧКИ или множества повторенныхъ умѣренныхъ воспріятій.

28. Люди, поскольку послѣдовательность ихъ воспріятій опредѣляется только по началу памяти, дѣйствуютъ какъ животныя, уподобляясь врачамъ эмпирикамъ, которые обладаютъ только практическими свѣдѣніями, безъ теоретическихъ; и въ трехъ четвертяхъ нашихъ поступковъ мы бываемъ только эмпириками; напримѣръ, мы поступаемъ чисто эмпирически, когда ожидаемъ, что завтра наступитъ день, потому что до сихъ поръ такъ происходило всегда. И только астрономъ судитъ въ этомъ случаѣ при помощи разума.

29. Но познаніе необходимыхъ и вѣчныхъ истинъ отличаетъ насъ отъ простыхъ животныхъ и доставляетъ намъ обладаніе РАЗУМОМЪ и науками, возвышая насъ до познанія насъ самихъ и Бога. И вотъ это называется въ насъ разумной душой или ДУХОМЪ.

Затѣмъ слѣдуетъ разъясненіе уже изложеннаго нами различія, въ познаніи, истинъ разума и истинъ факта, а также изслѣдованіе вопроса о

бытіи и свойствахъ Бога, какъ творца монадъ.

При изложенныхъ выше основныхъ взглядахъ на отношеніе монадъ , Лейбницъ, конечно, долженъ былъ отыскать путь для объясненія кажущагося факта ихъ взаимодѣйствія и ихъ знакоиства другъ съ другомъ. Послѣднее онъ объясняетъ тѣмъ, что всякая монада - есть зеркало міра, есть МИКРОКОСМЪ отражающій въ себѣ всѣ свойства вещей. Монада не имѣетъ оконъ и дверей. но въ своихъ представленіяхъ находитъ отраженіе всѣхъ фактовъ, явленій и событій міра. Представленія эти могутъ быть неясными, смутными и потому самому несовершенными, ошибочными и наоборотъ: ясными, отчетливыми, истинными. Въ этомъ отличіе ощущеній, воспріятій опыта отъ понятій разсудка. Здѣсь Лейбницъ даетъ новое толкованіе Декартовско-Спинозовскому противоположенію яснаго, истиннаго|адекватнаго| познанія и неяснаго,ложнаго|не адекватнаго|. Новая черта этого понятія заключается въ томъ, что ложность ощущеній для Лейбница, непризнающаго никакихъ оконъ и дверей въ монадахъ, никакого вхожденія въ нихъ воспріятій, можетъ быть только относительная: такъ какъ воспріятія только внутреннія состоянія, вытекающія изъ природы самой монады, то они относительно столь же истинны,какъ ясныя понятія, но односторонне истинны,несовершенно истинны. Это ученіе вполнѣ сходится и съ тѣмъ взглядомъ Лейбница, по которому всѣ идеи и убѣжденія людей только относительно ложны, и съ тѣмъ взглядомъ, что всѣ утвержденія философовъ справедливы, что всѣ ученія ихъ заключаютъ въ себѣ долю правды и что все заблужденіе въ нихъ сводится къ одностороннимъ отрицаніямъ другихъ истинъ и правдъ. Есть люди, которые думаютъ, что правда до такой степени одна, что ИХЪ правда есть единственно возможная правда. Что ихъ правда есть часть правды, въ этомъ они несомнѣнно правы, но отрицаніе ими чуждыхъ правдъ есть заблужденіе и грѣхъ. Лейбницъ.нашелъ глубокое теоретическое оправданіе той терпимости къ чужимъ убѣжденіямъ, которую практически исповѣдывалъ и преподавалъ Локкъ:"Правда одна" - это банальная и глупая фраза людей, незнакомыхъ съ исторіею мысли. Нѣтъ, каждый человѣкъ потому только и живетъ, что онъ знаетъ ЧАСТЬ правды и глубоко въ этомъ увѣренъ. Иначе онъ не въ состояніи былъ бы и жить. Иначе люди низшаго умственнаго развитія, взирая на людей высшаго развитія и высшихъ знаній, должны были бы испытывать стыдъ, страхъ и отчаяніе, ибо вторымъ, вѣроятно, правда скорѣе открыта, нежели первымъ. Но къ счастію они отлично сознаютъ, что и у нихъ есть своя правда, невѣдомая людямъ высшаго развитія, а послѣдніе, если они дѣйствительно достигли высшаго развитія, стараются , подобно Лейбни-

цу, теоретически оправдать это взаимное дополненіе правъ отдѣльныхъ личностей и во имя сознанія его проповѣдуютъ терпимость.

Неясная, смутная дѣятельность представленія была для Лейбница синонимомъ пассивности, ясная и отчетливая активности. Считая основной функціей монады способность представлять, Лейбницъ подобно всѣмъ мыслителямъ до Канта видитъ въ этой познавательной дѣятельности главную основу психической жизни. Воля не есть самостоятельная коренная сила, стремленія въ монадахъ сводятся только къ дѣятельной тенденціи перехода однихъ представленій къ другимъ. Поэтому высшая активность есть способность испытывать наиболѣе ясныя и отчетливыя представленія. Эта высшая активность свойственна только Богу. Низшія монады, обнимаемыя понятіемъ матеріи, вещества, обладаютъ наоборотъ наибольшею пассивностью, способностью испытывать только самыя смутныя и сбивчивыя представленія. Между двумя крайностями безконечное число переходныхъ ступеней. Человѣческая душа - тоже монада, способная испытывать частью смутныя, частью ясныя представленія, смотря по степени развитія. Итакъ жизнь монады состоитъ въ постоянномъ потокѣ и смѣнѣ представленій. Какъ же происходитъ соотвѣтствіе между ихъ изнутри обусловливаемыми представленіями, т.е. воспріятіями вещей и сужденіями о нихъ, и воспринимаемыми фактами опыта, событіями въ друг. монадахъ, благодаря котор. возможна ИЛЛЮЗІЯ ВЗАИМОДѢЙСТВІЯ МОНАДЪ и фактъ ихъ гармоническаго бытія? Для объясненія этого Лейбницъ прибѣгаетъ къ своей знаменитой гипотезѣ ПРЕДУСТАНОВЛЕННОЙ ГАРМОНІИ между монадами, внутреннія|и внѣшнія| состоянія которыхъ всегда соотвѣтствуютъ другъ другу, какъ независимый другъ отъ друга ходъ двухъ часовъ, поставленныхъ одинаково механикомъ. Богъ есть, конечно, тотъ механикъ, который предустановилъ внутреннее бытіе, представляющую дѣятельность всѣхъ монадъ и съ тѣмъ вмѣстѣ предустановленную гармонію ихъ дѣйствій. Вмѣсто ВѢЧНАГО ЧУДА окказіоналистовъ, по ученію которыхъ Богъ постоянно вмѣшивается во взаимодѣйствія субстанцій и согласуетъ ихъ дѣйствія и воспріятія другъ съ другомъ, по взгляду Лейбница, Богъ разъ на всегда своимъ творческимъ актомъ предопредѣлилъ ходъ мірового механизма, устроилъ и организовалъ его.

Но въ такомъ случаѣ ничто не можетъ и нарушить этого хода: все во внутренней жизни монадъ должно быть предустановлено и строго необходимо. Такъ и думаетъ Лейбницъ. Онъ одинъ изъ самыхъ послѣдовательныхъ и строгихъ ДЕТЕРМИНИСТОВЪ. Свободу воли даже въ высшихъ существахъ онъ отрицаетъ, даже въ Богѣ, какъ мы увидимъ ниже ограничиваетъ. Но детерминизмъ его опять своеобразный, примирительный, онъ въ немъ пытается при-

мирить строгую механическую точку зрѣнія съ телеологической,признающей цѣлесообразность и внутренній смыслъ мірового процесса,а также механическую необходимость съ свободой,какъ разумностью.По убѣжденію Лейбница,механизмъ міров.процесса есть путь къ осуществленію начала установлен.Богомъ цѣлей.Все это ученіе объ отношеніи монадъ и происходящихъ въ нихъ процессовъ предполагаетъ конечно, что въ каждой монадѣ потенціально заключены всѣ представленія о вещахъ, которыя пребываютъ до поры до времени безсознательными. Это необходимое предположеніе ведетъ Лейбница,въ свою очередь, къ важному психологическому ученію о безсознательной психической дѣятельности, получившему огромное значеніе въ судьбахъ новой, особенно нѣмецкой психологіи, и подробно развитому въ "Новыхъ Опытахъ" въ опроверженіе нѣкоторыхъ пунктовъ теоріи знанія Локка.

Вотъ какъ Лейбницъ въ предисловіи къ "Новымъ Опытамъ" объясняетъ возникновеніе своего этого сочиненія:"Я рѣшилъ сдѣлать рядъ замѣчаній на книгу знаменитаго англичанина - " Опытъ о человѣческомъ разумѣ"- одно изъ самыхъ лучшихъ и наиболѣе цѣнимыхъ произведеній настоящаго времени. Такъ какъ я долго размышлялъ о томъ же предметѣ и о большей части вопросовъ, которыхъ касается это сочиненіе, то я и пришелъ къ убѣжденію, что оно будетъ удобнымъ поводомъ обнародовать кое-что изъ моихъ собствен - ныхъ мыслей; подъ заглавіемъ "Новые опыты о человѣческомъ разумѣ", приемъ я обезпечу имъ и болѣе благопріятный пріемъ, благодаря такому прекрасному сообществу. Я думалъ также, что могу воспользоваться трудами другого не только для того, чтобы облегчить мои собственные (ибо конечно легче идти по стопамъ хорошаго автора, чѣмъ работать совершенно заново, но и для того, чтобы добавить кое-что къ тому, что онъ далъ намъ, - что опять-таки легче, чѣмъ самому начинать, ибо мнѣ кажется, что я разрѣшилъ кое-какія затрудненія, которыя онъ оставилъ во всемъ ихъ объемѣ.

Правда,я часто держусь иныхъ взглядовъ,нежели Локкъ,Но мы не только не подвергаемъ сомнѣнію заслугъ знаменитыхъ писателей, но напротивъ, свидѣтельствуемъ объ нихъ, указывая, въ чемъ и почему мы расходимся съ ихъ взглядами, разъ мы считаемъ необходимымъ препятствовать тому, чтобы ихъ авторитетъ не бралъ верха надъ разумомъ кое въ какихъ пунктахъ, имѣющихъ существенное значеніе.

Въ самомъ дѣлѣ, хотя авторъ Опыта говоритъ тысячу прекрасныхъ вещей, которыя я вполнѣ одобряю, системы наши весьма различны другъ отъ друга Его система ближе подходитъ къ Аристотелю, моя - къ Платону, хотя мы одинаково расходимся въ очень многомъ съ ученіями обоихъ древнихъ философовъ. Локкъ болѣе общедоступенъ, между тѣмъ какъ я принужденъ былъ быть нѣсколько болѣе АКРОАМАТИЧНЫМЪ. и болѣе отвлеченнымъ,что

конечно не даетъ мнѣ преимущества, особенно когда приходится писать на живомъ языкѣ. Я думаю однако, что если я представлю разговоръ двухъ лицъ, изъ которыхъ одно излагаетъ мнѣнія изъ Опыта этого автора, а другое сопровождаетъ ихъ моими замѣчаніями, то такое сопоставленіе будетъ пріятнѣе для читателя, чѣмъ совершенно сухія замѣчанія, чтеніе которыхъ приходилось бы перерывать на каждомъ шагу, по необходимости справляться съ его книгой для пониманія моей."

Выстроивается ученіе Лейбница о безсознательномъ воспріятіи и представленіяхъ на почвѣ критики Локкова отрицанія прирожденныхъ идей. "Наши разногласія, говоритъ Лейбницъ, касаются довольно важныхъ предметовъ. Дѣло идетъ о томъ, дѣйствительно ли душа сама по себѣ совершенно пуста, какъ доска, на которой еще ничего не написано, |tabula rasa |какъ это думаютъ Аристотель и авторъ Опыта, - и что все, что на ней начертано, происходитъ единственно изъ чувствъ и изъ опыта? или душа искони содержитъ въ себѣ начала различныхъ понятій и положеній, которыя только пробуждаются при случаѣ внѣшними объектами, - какъ это думаю я, вмѣстѣ съ Платономъ, схоластикой и всѣми, принимающими въ этомъ смыслѣ то мѣсто у св. Павла |Рим.II,15|, гдѣ онъ замѣчаетъ, что законъ Бога написанъ въ сердцахъ? Стоики называли эти начала προλήψεις т.е. основными предположеніями или тѣмъ, что заранѣе принимается безспорнымъ. Математики называютъ ихъ общими понятіями |καιναὶ ἔννοιαι |Новѣйшіе философы даютъ имъ разныя другія хорошія названія, и въ частности Юлій Скалигеръ называлъ ихъ сѣменами вѣчности |semina aeternitatis |или искрами жизни |ζοφυρα |, какъ бы живыми огнями, свѣтлыми штрихами, скрытыми въ глубинѣ нашего существа, которые вызываются наружу столкновеніемъ чувствъ съ внѣшними предметами, подобно тому, какъ ударъ вызываетъ искры изъ ружья; и не безъ основанія въ этомъ блескѣ видятъ нѣчто божественное и вѣчное, проявляющееся въ особенности въ НЕОБХОДИМЫХЪ истинахъ.

Быть можетъ взгляды нашего проницательнаго автора не совсѣмъ расходятся съ моими. Въ самомъ дѣлѣ, употребивъ всю свою первую книгу на отрицаніе врожденныхъ познаній, принимаемыхъ въ извѣстномъ смыслѣ, онъ утверждаетъ однако въ началѣ второй и далѣе, что идеи, происхожденіе которыхъ не лежитъ въ ОЩУЩЕНІИ, возникаютъ изъ РЕФЛЕКСІИ. Но вѣдь рефлексія есть ничто иное, какъ вниманіе къ тому, что содержится въ насъ, чувства же не даютъ намъ того, что мы уже носимъ съ собою. Разъ это такъ, то можно ли отрицать, что въ нашемъ духѣ есть весьма много врожденнаго, какъ скоро мы, такъ сказать, врождены самимъ себѣ? - и что въ насъ существуетъ БЫТІЕ, ЕДИНСТВО, СУБСТАНЦІЯ, ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОСТЬ, ИЗМѢНЕНІЕ,

ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ, ВОСПРІЯТІЕ, УДОВОЛЬСТВІЕ - и тысяча другихъ предметовъ нашихъ интеллектуальныхъ идей? Но разъ эти предметы непосредственно и постоянно присутствуютъ въ нашемъ разумѣ| хотя и не всегда сознаются вслѣдствіе нашей разсѣянности и нашихъ нуждъ|, то къ чему удивляться, если мы скажемъ, что эти идеи врождены намъ со всѣмъ, что отъ нихъ зависитъ? И я предпочитаю сравнивать душу съ глыбою мрамора, по которому проходятъ жилы, чѣмъ съ мраморомъ безо всякихъ жилъ или съ чистой доской т.е. съ тѣмъ, что философы называютъ|*tabula rasa*|.

Какъ кажется, нашъ остроумный авторъ утверждаетъ, что въ насъ не существуетъ ничего ПОТЕНЦІАЛЬНАГО и даже ничего такого, чего мы не сознавали бы всегда въ дѣйствительности|актуально|. Однако онъ не можетъ держаться такого взгляда во всей строгости, иначе его мнѣніе было бы слишкомъ парадоксальнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, пріобрѣтенныя привычки и запасы нашей памяти не сознаются нами постоянно и не приходятъ даже иногда на помощь въ минуту необходимости, хотя мы легко возстановляемъ ихъ въ сознаніи, по поводу какого нибудь незначительнаго случая, который напоминаетъ намъ объ нихъ, подобно тому какъ намъ достаточно услышать начало пѣсни, чтобы вспомнить остальное. - Точно также въ другихъ мѣстахъ онъ ограничиваетъ свое положеніе, замѣчая, что въ насъ не существуетъ ничего такого, чего мы не сознавали по крайней мѣрѣ прежде. .Неужели же наша душа сама по себѣ такъ пуста, что безъ заимствованныхъ извнѣ образовъ не составляетъ ровно ничего?

Установивъ принципіально свое разногласіе съ Локкомъ, Лейбницъ затѣмъ излагаетъ въ общихъ чертахъ свою собственную теорію безсознательныхъ представленій и безконечно малыхъ, незамѣтныхъ.для нашего сознанія воспріятій. "Не знаю, говоритъ онъ, такъ ли легко будетъ согласить съ нами и съ картезіанцами тотъ взглядъ автора, что душа не всегда мыслитъ и что въ частности душа не имѣетъ представленій во время сна безъ сновидѣній. Онъ говоритъ, что разъ тѣла могутъ быть безъ движенія, то и души могутъ быть точно также безъ мышленія. На это я даю нѣсколько необычный отвѣтъ. А именно, я утверждаю, что субстанція не можетъ быть безъ дѣятельности и что даже не существуетъ тѣла безъ движенія.

Во всякомъ случаѣ существуетъ тысяча признаковъ, позволяющихъ думать, что въ каждый моментъ въ насъ существуетъ безконечное множество ВОСПРІЯТІЙ, но безъ сознанія и безъ рефлексіи, т.е. такихъ измѣненій въ самой душѣ, которыхъ мы не сознаемъ, такъ какъ эти впечатлѣнія или слишкомъ слабы и ихъ слишкомъ много, или слишкомъ сливаются другъ съ другомъ

такъ что взятыя порознь они не бываютъ достаточно замѣтны; но въ соединеніи съ другими впечатлѣніями , неминуемо производятъ свое дѣйствіе и даютъ себя чувствовать въ общей массѣ по крайней мѣрѣ смутно. Такъ въ силу привычки мы не обращаемъ вниманія на движеніе мельницы или на водопадъ, когда мы проживемъ нѣсколько времени очень близко отъ нихъ. Это происходитъ не потому,чтобы это движеніе перестало дѣйствовать на наши органы и чтобы въ душѣ не происходило уже ничего соотвѣтствующаго этому въ силу гармоніи души и тѣла, но потому, что впечатлѣнія, существующія въ душѣ и въ тѣлѣ, потерявъ прелесть новизны, не достаточно уже сильны, чтобы привлечь наше вниманіе и память, которыя обращаются только на болѣе занимательные предметы. Всякое вниманіе предполагетъ память, и когда насъ не побуждаютъ, такъ сказать обращать вниманіе на какое либо изъ нашихъ настоящихъ воспріятій, мы даемъ имъ проходить мимо, не останавливаясь на нихъ и даже не замѣчая ихъ; но если кто нибудь тотчасъ же обратитъ на нихъ наше вниманіе и заставитъ насъ прислушаться напр къ какому нибудь шуму, который только что послышался, мы вспоминаемъ его и замѣчаемъ, что получили уже отъ него такое то ощущеніе. Итакъ то были воспріятія, незамѣченныя нами тотчасъ, и сознаніе ихъ явилось только потому, что на нихъ обратили наше вниманіе, и при томъ лишь черезъ нѣкоторый промежутокъ времени, какъ бы онъ ни былъ незначителенъ. Чтобы уяснить еще лучше что такое МАЛЫЯ ВОСПРІЯТІЯ|*petites perceptions*|, которыя не различаются нами въ массѣ, я привожу обыкновенно въ примѣръ ревъ или шумъ моря, который мы слышимъ, когда бываемъ на берегу. Чтобы слышать этотъ шумъ, |а его дѣйствительно слышатъ,| необходимо слышать части составляющія это цѣлое, т.е. шумъ каждой волны, хотя каждый изъ этихъ шумовъ слышенъ только въ смутной массѣ всѣхъ остальныхъ, т.е въ этомъ самомъ ревѣ, и остался бы совершенно незамѣтнымъ, если бы производящая его волна была единственной. Въ самомъ дѣлѣ необходимо испытать нѣкоторое дѣйствіе отъ движенія этой волны и получить извѣстное воспріятіе отъ каждаго изъ этихъ шумовъ, какъ бы малы они ни были; иначе нельзя было бы получить воспріятія и отъ ста тысячъ волнъ, такъ какъ сто тысячъ ничто не могутъ еще составить нѣчто.- Наконецъ, мы никогда не спимъ настолько глубоко, чтобы не обладать хоть слабымъ и смутнымъ чувствомъ, и насъ никогда не разбудилъ бы величайшій шумъ въ мірѣ, если бы мы не получили нѣкотораго воспріятія отъ его начала, весьма незначительнаго, подобно тому, какъ никакими усиліями въ мірѣ нельзя было бы разорвать веревки, если бы она не напрягалась хотя немного и не растягивалась ме-

нѣв значительными усиліями, хотя производимое ими незначительное напряженіе незамѣтно.

Установивъ безсознательную дѣятельность души, Лейбницъ затѣмъ уже съ точки зрѣнія ея развиваетъ теорію познанія, во многихъ существенныхъ пунктахъ совершенно отличную отъ Локковской.

За недостаткомъ времени мы не будемъ излагать эту теорію въ подробностяхъ. Замѣтимъ только то, что она даетъ Лейбницу возможность обосновать психологически чисто внутренній, ИММАНЕНТНЫЙ процессъ познанія въ монадахъ и приводитъ къ психологическому ученію о субъективности идей пространства и времени. Эти идеи только явленія нашего опыта, а не метафизическія реальности. Еще болѣе важнымъ пунктомъ его теоріи знанія является знаменитое ученіе его объ АППЕРЦЕПЦІИ или сознательномъ воспріятіи и представленій въ отличіе отъ перцепціи или безсознательнаго воспріятія. Понятіе апперцепціи и до сихъ поръ имѣетъ въ нѣмецкой психологіи огромное значеніе|Гербартъ, Вундтъ|.

Такимъ образомъ самый важный пунктъ въ новой переработкѣ теоріи знанія у Лейбница заключается въ признаніи безсознательной ПОТЕНЦІАЛЬНОЙ дѣятельности души. Этимъ ученіемъ онъ создаетъ первыя основанія для физическаго ученія о живыхъ и скрытыхъ энергіяхъ тѣлъ и о превращеніи различныхъ энергій другъ въ друга. Отсюда же вытекаетъ для Лейбница возможность своеобразнаго обоснованія идеи безсмертія души.

Если душа дѣятельная субстанціональная монада, то она, конечно, неразрушима, безсмертна. Но Лейбницъ, конечно, признаетъ и неразрушимость душевныхъ монадъ животныхъ и вообще всѣхъ монадъ. Разница между безсмертіемъ человѣческихъ и животныхъ душъ, по его мнѣнію та, что животная душа опять погружается по смерти животнаго въ смутное состояніе полнѣ безсознательной дѣятельности, а человѣческая душа сохраняетъ навѣки пріобрѣтенное ею ясное и отчетливое представленіе своей личности. Съ той же точки зрѣнія Лейбницъ допускаетъ предсуществованіе душъ, подобно Платону и его послѣдователямъ. Но это предсуществованіе души считаетъ не высшею, а низшею формою бытія.

ЭТИКА Лейбница не могла быть достаточно глубокой при отрицаніи свободы воли и вообще при полномъ подчиненіи дѣятельности воли дѣятельности представленія въ монадахъ. Подобно тому, какъ и у Декарта и Спинозы, высота нравственныхъ побужденій опредѣляется у Лейбница высотою и ясностью представленій, обусловливающихъ стремленія. Свобода - понятіе относительное. Быть свободнымъ, значитъ опредѣляться въ своей дѣятельности не

смутными и сбивчивыми представленіями, а разумомъ, т.е. идеями ясными и отчетливыми. Различіе правильнаго и неправильнаго поведенія совпадаетъ съ различіемъ истинныхъ и ложныхъ, т.е. односторонних узкихъ представленій. Отсюда неудивительно, что любовь какъ принципъ, нравственнаго поведенія Лейбницъ выводитъ изъ ясной идеи души о предустановленной гармоніи монадъ и о высшемъ тождествѣ ихъ субстанцій. Поэтому цѣль нравственной дѣятельности заключается въ просвѣщеніи своего духа ясными, отчетливыми идеями, знаніями. Этотъ путь есть и высшая добродѣтель и ручательство въ достиженіи счастія. Духовная культура - культура разума - высшая нравственная задача личности и общества. Это ученіе Виндельбандъ справедливо опредѣляетъ какъ ЭТИЧЕСКІЙ РАЦІОНАЛИЗМЪ, свойственный всей новой философіи Канта, но особенно ярко выразившейся и послѣдовательно проведенной у Лейбница.

Въ заключеніе скажемъ еще нѣсколько словъ о религіозной философіи Лейбница. Здѣсь Лейбницъ, подобно большинству писателей XVII в. ищетъ примиренія разума съ откровеніемъ. Познаніе и оправданіе идеи Бога разумомъ онъ считаетъ высшею задачею науки, философіи и даетъ новую, очень цѣнную формулировку различнымъ доказательствамъ бытія Божія, - онтологическому, космологическому и физико-теологическому, связывая это послѣднее съ своимъ ученіемъ о предустановленной гармоніи. Откровеніе и чудо онъ допускаетъ также, какъ акты божественнаго предусмотрѣнія при сотвореніи механизма вселенной. По положительной сторонѣ религіи, догматамъ и культу, Лейбницъ придаетъ второстепенное значеніе и выступаетъ, какъ мы уже видѣли, въ роли посредника между различными христіанскими исповѣданіями.

Самымъ важнымъ пунктомъ его религіозной философіи является однако попытка объясненія и оправданія ЗЛА въ мірѣ. Для Лейбница возникла совершенно своеобразная задача изъ того факта, что онъ призналъ всю жизнь монадъ, т.е. вселенной, результатомъ предустановленнаго Богомъ ради извѣстныхъ цѣлей механизма. Съ этой точки зрѣнія возникаетъ вопросъ, откуда же и за чѣмъ зло въ мірѣ и насколько оно реально. Въ "Теодицеѣ" или "Оправданіи Бога" Лейбницъ и пытается разрѣшить эти вопросы. Метафизическую, абсолютную реальность зла и грѣха онъ отрицаетъ, подобно Дж.Бруно. Отрицательную реальность зла и грѣха признаетъ, но какъ проявленіе несовершеннаго развитія монадъ, господства темныхъ и ложныхъ представленій вмѣсто ясныхъ и истинныхъ. Такимъ образомъ зло есть только недостатокъ совершенства въ духовной жизни монадъ, т.е. понятіе отрицатель-

ное. Въ этомъ заключается одно изъ основаній метафизическаго ОПТИМИЗМА Лейбница.

Но все таки этимъ не разрѣшается еще вопросъ, зачѣмъ въ мірѣ зло, хотя бы съ этой относительной точки зрѣнія, почему міръ несовершенъ, если онъ продуктъ совершеннаго духа. Съ метафизической точки Лейбницъ долженъ допустить и допускаетъ, что существующій міръ, какъ результатъ творческаго акта Бога, его ясной идеи и познанія, есть только одинъ изъ возможныхъ міровъ, ибо возможны и мыслимы другіе планы и способы осуществленія Божественныхъ цѣлей. Но тогда отчего Богъ сотворилъ именно этотъ, далеко не совершенный міръ? Лейбницъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ указаніемъ на то, что относительное несовершенство и зло въ мірѣ нужно для оттѣненія его совершенства и добра, какъ путь и средство къ достиженію о осуществленію совершенства, что грѣхъ нуженъ, какъ условіе существованія добродѣтели, страданіе, какъ условіе возможности его контраста - наслажденія. Такимъ образомъ логическое соображеніе о соотносительности понятій и ихъ необходимомъ взаимномъ предположеніи является для Лейбница достаточнымъ мотивомъ, чтобы признать существующій міръ лучшимъ изъ возможныхъ міровъ, хотя и не лучшимъ абсолютно. Логически нельзя себѣ представить міра абсолютно совершеннаго, добраго, безгрѣшнаго, ибо тогда онъ не былъ бы и совершеннымъ, добрымъ. Этою логическою необходимостью ограничена и свободная воля Бога, которая такимъ образомъ въ свою очередь подчиняла разуму - безконечной мудрости Божественнаго существа. Божественная воля роковымъ образомъ подчинена логической силѣ вѣчныхъ идей. Такимъ образомъ логическая истина есть "фатумъ міра". Ученіе Лейбница о соотношеніи міра къ Божественной волѣ, проникнуто, по выраженію Виндельбанда "ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫМЪ, разсудочнымъ ФАТАЛИЗМОМЪ".

Таково въ существенныхъ чертахъ ученіе Лейбница. Мы не имѣемъ времени подробно разбирать дѣятельность его послѣдователей. и преемниковъ Лейбница. Самымъ важнымъ изъ нихъ былъ ХР.ВОЛЬФЪ, не столько оригинальный мыслитель, сколько упорный труженникъ мысли и талантливый систематизаторъ, съумѣвшій превратить философію Лейбница въ сложную, до мелочей разработанную систему философскихъ ученій, которая была имъ очищена отъ нѣкоторыхъ важныхъ, смѣлыхъ и геніальныхъ, но за то и шаткихъ гипотезъ Лейбница; напр. теорія монадъ и предустановленной гармоніи уже не играетъ въ ней существенной роли и вся философія Лейбница была переработана въ видахъ примиренія и сліянія съ основами философіи Аристотеля. Лейбнице - Вольфіанская философія господствовала въ Германіи почти цѣлое

столѣтіе до того времени, пока авторитетъ Лейбница не былъ поколебленъ а послѣ и опрокинутъ Кантомъ. Она имѣла широкое вліяніе и за предѣлами Германіи, напр. въ нашихъ школахъ XVIII вѣка. Среди представителей Лейбниц-Вольфіанской философіи было впрочемъ не мало болѣе или менѣе самостоятельныхъ мыслителей, которые внесли много существеннаго и новаго въ разработку отдѣльныхъ философскихъ наукъ - логики, метафизики, психологіи, эстетики (Баумгартенъ). Были и талантливые противники идей и Лейбница: такъ что въ общемъ Лейбницъ породилъ въ Германіи чрезъ посредство Вольфа обширное и плодотворное философское движеніе, которое создало почву для развитія самой геніальной философской системы новаго времени - системы Канта.

Поэтому Лейбница справедливо считаютъ основателемъ самостоятельной нѣмецкой философіи и однимъ изъ важнѣйшихъ двигателей въ развитіи европейской философіи послѣднихъ двухъ столѣтій.

Л Е К Ц І Я XVIII.

Я изложилъ Вамъ въ предъидущихъ лекціяхъ важнѣйшія философскія ученія XVII и первыхъ десятилѣтій XVIII в. Къ началу XVIII в. образовались самостоятельныя философскія школы въ трехъ европейскихъ странахъ, стоявшихъ во главѣ умственнаго движенія въ Европѣ. Схоластическое міросозерцаніе и средневѣковые устои жизни были окончательно разрушены.

Въ Англіи господствовало эмпирическое направленіе БЭКОНА, переработанное, какъ мы видѣли, въ матеріалистическую систему ГОББСОМЪ, въ своеобразную психологическую доктрину ЛОККОМЪ и, подъ вліяніемъ Локка, въ оригинальное идеалистическое міросозерцаніе архіепископомъ БЕРКЛЕЕМЪ, при чемъ не безъ вліянія со стороны Бэкона явились попытки раціоналистическаго истолкованія религіи въ ученіи лорда ГЕРБЕРТА ЧЕРБЕРИ, основателя англійскаго деизма и его послѣдователей ДЖОНА ТОЛАНДА, АНТ. КОЛЛИНЗА и др. а затѣмъ, отчасти подъ вліяніемъ Локка, явились опыты эмпирическаго и психологическаго обоснованія этики въ ученіяхъ ШЕФТЕСБЭРИ и его послѣдователей БЕСТЕРА и ГЕТЧЕСОНА, а также ихъ противниковъ КЛАРКА, ВОЛЛАСТОНА и др. Это движеніе относится главнымъ образомъ уже къ XVIII в.

Во Франціи господствовала философія ДЕКАРТА, самыми видными представителями которой въ концѣ XVII в. были АРНО, Пьеръ РЕЙЛЬ, и Пьеръ БЕЙ -

КОЛЬ, при чемъ въ дружественномъ отношеніи къ Декартовской философіи стояли также нѣкоторые мистическіе философы, БЛЕЗЪ ПАСКАЛЬ и позднѣе ПУАРЕ. Въ сторону скептицизма склонялись епископъ ГЮЭ и знаменитый составитель критическаго словаря ПЬЕРЪ БЭЙЛЬ. Николай МАЛЬБРАНШЪ, какъ мы уже видѣли, далъ философіи Декарта своеобразное полумистическое, полускептическое толкованіе.

Въ Германіи въ первой половинѣ XVII в. еще всецѣло господствуетъ мистицизмъ въ духѣ натурфилософовъ эпохи возрожденія, но подъ вліяніемъ ЛЕЙБНИЦА пытавшагося найти почву для примиренія апріорной философіи съ нѣкоторыми началами эмпиризма вырабатывается также самостоятельная Лейбницe-Вольфіановская философская школа, самыми видными представителями которой въ XVIII в. являются кромѣ ХРИСТ.ВОЛЬФА, его ученики БИЛЬФИНГЕРЪ и БАУМГАРТЕНЪ, а затѣмъ ближайшіе предшественники Канта и болѣе оригинальные мыслители ЛАМБЕРТЪ и ТЕТЕНСЪ. Вмѣстѣ съ тѣмъ ПУФЕРЕНДОРФЪ и Христ.ТОМАЗІЙ основываютъ новую философію права. Математикъ ЧИРНГАУЗЕНЪ а позднѣе |въ XVIII в.| ПЛУКЕ разработываютъ математическій принципъ логики, какъ искусства изобрѣтенія. Поэтъ ЛЕССИНГЪ и философъ МОИСЕЙ МЕНДЕЛЬСОНЪ примыкаютъ къ міросозерцанію Спинозы.

Разсматривать подробно всѣ чѣмъ либо замѣчательныя явленія въ области философіи XVIII в. въ упомянутыхъ странахъ мы не имѣемъ времени. Намъ предстоитъ въ оставшихся трехъ лекціяхъ очертить нѣкоторыя оригинальныя и новыя попытки реформы философіи посредствомъ пересмотра теоріи знанія, психологическихъ и логическихъ основаній его, которыя представляютъ прямое продолженіе работы, начатой Бэкономъ и Декартомъ и столь успѣшно и оригинально поведенной далѣе Спинозою, Локкомъ и Лейбницемъ, при чемъ нельзя будетъ конечно обойти молчаніемъ и тѣхъ новыхъ формъ метафизическаго и этическаго міросозерцанія, которыя возникали въ связи съ оригинальными ученіями объ основахъ и элементахъ знанія.

Всѣ эти движенія XVIII в. подготовили знаменитую реформу философіи въ системѣ Канта и представляютъ собою дальнѣйшую дифференціацію двухъ основныхъ направленій мысли - ЭМПИРИЗМА и АПРІОРНАГО ДОГМАТИЗМА.

Во Франціи и въ Англіи мы встрѣтимся съ болѣе односторонними и рѣзко выраженными въ томъ или другомъ направленіи доктринерами. Въ Германіи, подъ вліяніемъ традицій Лейбница въ XVIII в. прлдолжается примирительная и синтетическая работа на болѣе широкой почвѣ столько же логическаго, сколько психологическаго анализа мысли. Этимъ объяснется почему именно въ именно въ Германіи могла и должна была появиться самая широкая

синтетическая философская система XVIII ст. - система Канта. Нѣмцы позднѣе французовъ и англичанъ вступили на путь философскаго умозрѣнія, но сразу обнаружили болѣе глубины и широты, болѣе критическаго духа и большую зрѣлость самосознанія - въ анализѣ философскихъ проблемъ, нежели другіе народы. Чѣмъ это объяснить? сказать трудно; географическими ли и климатическими условіями развитія націи, или условіями общественно-политическими и религіозными или большимъ богатствомъ внутренней природы или большей дисциплиной и серіозностью жизни и образованія, или, наконецъ, смѣшанною кровью самыхъ крупныхъ германскихъ философовъ|Лейбницъ былъ полуславянскаго полунѣмецкаго происхожденія, Кантъ - полушотландскаго, полунѣмецкаго|, или соединеніемъ всѣхъ этихъ условій вмѣстѣ, во всякомъ случаѣ, если въ XVII в. мыслители Англіи и Франціи занимали главное мѣсто въ исторіи философскихъ движеній, то къ концу XVIII в. Германіи удалось опередить эти страны и занять въ развитіи новой философіи первенствующее положеніе.

Для того чтобы дать ясное понятіе о томъ, какъ была подготовлена реформа Канта, я сдѣлаю обозрѣніе философскихъ движеній XVIII в. сначала въ Англіи послѣ Локка, потомъ во Франціи. Послѣднюю лекцію я намѣренъ посвятить общей оцѣнкѣ значенія Канта въ исторіи новой философіи.

Французская и англійская философіи XVIII ст. находились въ такомъ тѣсномъ взаимодѣйствіи, что, собственно говоря затрудняешься, о какой изъ нихъ слѣдуетъ говорить раньше. На Канта оказалъ, какъ извѣстно могущественное вліяніе Давидъ Юмъ, а можетъ быть отчасти и Т.Ридъ, такъ что съ этой точки зрѣнія пожалуй удобнѣе было бы говорить сначала о французской философіи XVIII в. и потомъ о Гертли, Юмѣ и шотландскихъ философахъ. Но и французская философія находилась подъ могущественнымъ вліяніемъ не только Локка, но и Гертли, Юма и ихъ послѣдователей. Въ этомъ отношеніи удобнѣе, конечно, сначала обозрѣть ученія англичанъ, тѣмъ болѣе, что и въ XVII в. англійскіе мыслители шли впереди всего европейскаго обновленія философіи. Бэконъ вступилъ на путь реформы философіи ранѣе Декарта, Гоббесъ писалъ и дѣйствовалъ ранѣе Мальбранша. Въ исторіяхъ философіи порядокъ изложенія философскихъ движеній XVIII в. различенъ: Иберверъ сначала излагаетъ философію Французовъ, Виндельбандъ раньше передаетъ ученія англичанъ. Послѣ нѣкоторыхъ колебаній я рѣшился также ознакомить Васъ сперва съ дальнѣйшими моментами развитія англійской философіи и послѣ Локка и затѣмъ уже съ судьбою французской философіи XVIII ст.

О НРАВСТВЕННОЙ философіи Англичанъ въ концѣ XVII и въ XVIII вв. я скажу лишь нѣсколько словъ. Еще ранѣе Локка въ 1671 г. епископъ КЭМБЕРЛАНДЪ выступилъ съ латинскимъ сочиненіемъ: "Философское изслѣдованіе законовъ природы," въ которомъ пытался основать философскую этику на ученіи о благожелательныхъ склонностяхъ человѣческой души, какъ самостоятельной основѣ нравственности, противоборствующей эгоизму. Всеобщее благо есть высшій законъ, уже потому, что въ немъ заключено и собственное благо. Содѣйствуя благу другихъ существъ мы служимъ и своему собственному. Всеобщее благоволеніе обнимаетъ собою и благоволеніе къ себѣ самимъ. Этическое ученіе Кэмберланда заключало въ себѣ такимъ образомъ и первый набросокъ теоріи альтруизма и первые проблески утилитаризма, т.е. ученія, выводящаго нравственность изъ принципа личной пользы и удовлетворенія. Первую попытку настоящаго психологическаго обоснованія этики на основахъ методы Локка мы находимъ въ ученіи ШЕФТЕСБЭРИ|1671 1713|, воспитанника Локка и внука его друга и покровителя. Задача Шефтесбэри освободить теорію нравственности отъ богословскаго элемента. Любовь къ добру и добродѣтели самостоятельна по своей природѣ и свойственны человѣку изначала. Не слѣдуетъ естественную любовь къ добру унижать подчиненіемъ ея страху наказаній, надеждѣ на награды и признаніемъ необходимости заискиванія у Бога. Въ этомъ ученіи мы видимъ первые проблески той теоріи АВТОНОМНОЙ НРАВСТВЕННОСТИ, которую впослѣдствіи такъ блестяще развилъ Кантъ. Психологическою основою нравственнаго ученія Шефтесбэри является теорія аффектовъ и склоностей. Не только въ человѣкѣ, но и въ животныхъ есть двоякаго рода влеченія, направленныя къ сохраненію собственной жизни, себялюбивыя, и относящіеся къ жизни рода, общественныя какъ напр., состраданіе, сорадованіе, любовь. Это естественные аффекты. Тѣ аффекты, которые противодѣйствуютъ самосохраненію |напр., порочныя, чувственныя наклонности| или сохраненію рода |напр злоба и злорадство|-противоестественны. Въ человѣкѣ есть еще аффекты рефлексіи или рацiональные аффекты, которые обнаруживаются въ чувствахъ уваженія и презрѣнія, въ пониманіи нравственной красоты и безобразія. Эти нравственные аффекты имѣютъ эстетической оттѣнокъ и подобно простымъ чувствамъ красоты и безобразія прирождены, хотя усовершенствованіе нравственныхъ чувствъ достигается лишь путемъ культуры и упражненія. Сущность нравственности въ гармоніи себялюбивыхъ и общественныхъ склонностей. Въ концѣ концовъ съ добродѣтелью связано и счастіе. Въ этихъ взглядахъ ясно обнаруживается вліяніе на Шефтесбэри эвдемонической и эстетической морали грековъ,

основанной также на идеѣ внутренней гармоніи. Понятіе"аффектовъ рефлексіи" связано съ ученіемъ Локка о рефлексіи, но за то признаніе ПРИРОЖДЕННОСТИ элементовъ нравственнаго чувства идетъ въ разрѣзъ съ ученіемъ Локка объ отсутствіи въ человѣкѣ прирожденныхъ основъ нравственной дѣятельности. Послѣдователемъ Шефтесбэри былъ епископъ БЕТЛЕРЪ|1692-1752|, пытавшійся связать понятіе о рефлективныхъ аффектахъ съ ходячимъ понятіемъ прирожденной совѣсти, т.е. прирожденнаго принципа разумной оцѣнки человѣкомъ его склонностей. Другой ученикъ Шефтесбэри ГЕТЧЕСОНЪ основывалъ мораль тоже на ученіи о благожелательныхъ склонностяхъ, различая въ то же время эти постоянныя и спокойныя склонности или чувства отъ страстей, какъ чего-то слѣпого и преходящаго. Добродѣтель основана на прирожденномъ нравственномъ чувствѣ, которое дѣлаетъ насъ способными цѣнить то, что служитъ къ общему благу. Любовь Гетчесонъ сравниваетъ съ тяготѣніемъ тѣлъ другъ къ другу.

Такимъ образомъ сложилась на чисто психологической почвѣ анализа влеченій и чувствъ человѣка такъ называемая ИНТУИТИВНАЯ мораль, основанная на убѣжденіи, что человѣку прирождены извѣстныя нравственныя чувства и склонности, которыя слѣдуетъ затѣмъ развивать воспитаніемъ.

Возникло это направленіе въ зависимости отъ эмпирической психологіи Локка, но затѣмъ, какъ мы говорили уже, вступило съ ней въ нѣкоторую оппозицію. Но особенно высокаго значенія первые опыты основанія этики на психологической почвѣ не имѣютъ потому, что въ нихъ еще отчасти смѣшиваются или недостаточно ясно разграничиваются различные принципы - эстетическій и чисто-этическій, автономный и утилитарный, интуитивный и разсудочный. Разсудочный принципъ сказывается въ ученіи о прирожденныхъ раціональныхъ аффектахъ, отождествляемыхъ съ совѣстью. Еще яснѣе выступаетъ этотъ принципъ у другихъ англійскихъ моралистовъ, стоявшихъ въ нѣкоторой оппозиціи съ Шефтесбэри и его школой. Во главѣ ихъ стоялъ Самуэль КЛАРКЪ|род.1675 г.|, учившій, что сущность добродѣтели состоитъ въ обращеніи съ вещами и другими существами согласно ихъ собственной природѣ, сообразно ихъ положенію и общей гармоніи мірового цѣлаго, которыя опредѣляются разумомъ. Въ этой теоріи дается явный перевѣсъ познавательному моменту, какъ у Декарта и Спинозы. ВОЛЛАСТОНЪ говорилъ прямо что хорошъ всякій поступокъ, который выражаетъ истинную мысль". Еще ха-

---

Обо всемъ этомъ движеніи см.подробнѣе у Иберверга, Ист.Нов.Филос. и у Виндельбанда. |I стр.258-270|.

рактернѣе ученіе МАНДЕВИЛЛЯ|1670-1733|, который выступилъ въ сочиненіи "Басня о пчелахъ или частные пороки, какъ общественныя благодѣянія"|1714| съ парадоксальнымъ ученіемъ о необходимости пороковъ для блага общества Въ остроумной баснѣ о пчелахъ, сдѣлавшихся добродѣтельными, онъ старается показать, какъ абсолютная добродѣтель всѣхъ гражданъ общества, прогрессивно уменьшая потребности личностей, уничтожая конкуренцію въ трудѣ, стремленіе къ комфорту и роскоши и смыслъ промышленности, а также всякое честолюбіе и желаніе заявить чѣмъ-либо свою личность, неизбѣжно привело бы къ полной летаргіи общества и къ паденію всякой культуры. Эта оригинальная теорія является также особымъ выраженіемъ раціонали - стическихъ тенденцій развивающейся и среди англичанъ склонности къ утилитарной морали.

Но гораздо важнѣе всѣхъ этихъ еще неясныхъ опытовъ приложенія но - выхъ пріемовъ эмпирической психологіи и новыхъ основаній теоріи знанія къ разрѣшенію вопросовъ жизни, тѣ чисто ПСИХОЛОГИЧЕСКІЯ и отчасти МЕТАФИЗИЧЕСКІЯ теоріи, которыя возникли на почвѣ Локкова эмпиризма и сенсуализма. Подобно тому, какъ Бэконъ, чистый эмпирикъ и теоретикъ знанія, породилъ натуралическую и матеріалистическую метафизику Гоббеса, такъ и Локкъ былъ истолкованъ въ чисто натуралистическомъ и отчасти въ матеріалистическомъ смыслѣ ГЕРТЛЕЕМЪ и его послѣдователями. Правда, болѣе широкое въ своихъ основаніяхъ ученіе Локка дало начало и совершенно спиритуалистической и идеалистической метафизической системѣ архіепископа Беркли, а затѣмъ скептической и психологической метафизикѣ Юма, такъ что отъ ствола Локковой философіи пошли три различныя вѣтви метафизическихъ умозрѣній, но все же и Локкъ не избѣгъ той общей участи всѣхъ проповѣдниковъ чистаго эмпиризма, которая дѣлаетъ ихъ отцами матеріалистическихъ системъ и это еще болѣе подтверждается, когда мы прослѣдимъ въ будущей лекціи вліяніе Локка на французскую философію.

Чисто эмпирическими рѣшеніями проблемы знанія и проблемы бытія могутъ удовлетворяться лишь очень спокойныя, нѣсколько холодныя натуры, - натуры преимущественно созерцательныя и при своей созерцательности равнодушныя и къ идеальной цѣльности міровоззрѣнія и къ насущнымъ запросамъ непосредственной жизнедѣятельности, - натуры не столько уравновѣшенныя въ стремленіяхъ своихъ, что добродѣтель дается или безъ труда, безъ тяжелой борьбы, а задачу всеисчерпывающаго истолкованія мірового устройства онѣ готовы предоставить времени другимъ людямъ, отдаленнымъ будущимъ поколѣніямъ. Такой натурой былъ именно Локкъ - спокойный, добро -

дѣтельный отъ природы, строго уравновѣшенный, скромный и созерцательный умъ. Но много ли такихъ людей на свѣтѣ и могутъ ли они быть всеобщимъ идеаломъ? Эти люди, безъ сомнѣнія, самые счастливые, но часто не самые богато одаренные въ духовномъ отношеніи. Богато одаренныя натуры страдаютъ, мечутся изъ одной крайности въ другую, отвоевываютъ каждый шагъ на пути къ нравственному совершенству съ великимъ трудомъ, послѣ долгой и упорной борьбы, и выходятъ изъ жизненной битвы или героями или калѣками. Среди англійскихъ мыслителей XVIII в. мы не встрѣчаемъ такихъ трагическихъ натуръ, да и вообще англичане народъ наиболѣе спокойный и нравственно уравновѣшенный. Но и въ чисто теоретическомъ отношеніи не всякій мыслитель способенъ спокойно провести черту, далѣе которой не пойдетъ его мысль, очертить свое умозрѣніе узкими предѣлами достовѣрнаго опыта и отказаться разъ на всегда отъ всякихъ попытокъ смѣлой творческой догадкой перешагнуть за предѣлы непосредственности даннаго. Поэтому чистый эмпиризмъ всегда былъ больше идеаломъ, нежели дѣйствительностью. Самъ Локкъ находилъ нѣкоторое прибѣжище и спасеніе отъ безотрадной ограниченности кругозора эмпиризма въ твердыхъ религіозныхъ убѣжденіяхъ. Другіе мыслители не столь спокойно уравновѣшенные или искали строгаго теоретическаго оправданія своей вѣры въ метафизическомъ міросозерцаніи, подобно Беркли, или жаждали замѣны религіознаго міросозерцанія другимъ, научно разсудочнымъ. Послѣднее стремленіе и породило натуралистическую психологію Гертли и его послѣдователей.

Мы упоминали уже, что Локкъ еще не разслѣдовалъ подробно процессовъ и законовъ ассоціаціи представленій, самый терминъ АССОЦІАЦІИ онъ употребляетъ мимоходомъ. Но и въ его ученіи о происхожденіи знаній и въ ученіи Беркли о составѣ понятій изъ элементовъ чувственныхъ образцовъ данныхъ въ ощущеніяхъ, лежала въ основаніи мысль, что всѣ сложные продукты душевной работы механически возникаютъ изъ сочетанія простѣйшихъ ощущеній и чувственныхъ представленій. Локкъ и Беркли указали на конечные элементы всѣхъ душевныхъ продуктовъ. Слѣдующимъ фазисомъ въ развитіи психологическихъ теорій должны были неизбѣжно явиться ученія о самыхъ процессахъ и условіяхъ сложенія, сочетанія этихъ элементовъ. Такъ въ Греціи въ VI и V в. до Р.Х., послѣ теорій объ основныхъ элементахъ вещественнаго міра явились ученія о процессахъ ихъ превращенія въ сложныя тѣла, о процессахъ сгущенія и разрѣженія, соединенія и раздѣленія элементовъ веществъ. Намъ думается, именно, что глубокомысленные и ученые психологи будущихъ столѣтій будутъ сравнивать эту первобытную

механику наивно и грубо расчлененныхъ элементовъ внутренняго опыта, какую мы встрѣчаемъ у англійскихъ психологовъ XVIII в.| съ ученіемъ древнихъ іонійскихъ философовъ о стихійныхъ элементахъ вещества - водѣ, землѣ, воздухѣ и огнѣ и ихъ процессахъ сгущенія и разжиженія..Во всякомъ случаѣ психологія XVIII в. еще не далеко ушла отъ химіи Ѳалеса, Анаксимандра, Анаксимена и Гераклита, философовъ VI ст. до Р.Хр. Доказательствомъ этого являются въ Англіи Гертли и Пристли, во Франціи - Ламмет-три и Кондильякъ.

Ранѣе Гертли нѣкоторые Англичане,напр. Петръ БРОУНЪ и ГЕЙ, развивая далѣе идеи Локка, дали начало теоріи ассоціаціи представленій, но Гертли первый пытался положить теорію ассоціаціи идей, путемъ чисто физіологическаго истолкованія механизма душевной дѣятельности, въ основу ВСЕЙ психологіи. Поэтому Гертли и считается отцомъ англійской ассоціанистической психологіи.

ДАВИДЪ ГЕРТЛИ жилъ отъ 1704 - 1757 г., по профессіи былъ врачемъ, образованіе получилъ въ Кембриджѣ не только медицинское, но и философское и даже богословское. Главное и знаменитое въ исторіи философіи сочиненіе его:"Наблюденія надъ человѣкомъ, его организаціей, обязанностями и надеждами" |*Observations on man his frame, his duty and his expectation*| относится къ 1749 г. Его ученикъ Пристли далъ извлеченіе и переработку его произведенія въ сочиненіи" Гертлевская теорія человѣческаго духа" |*Hartley's Theory of human mind on the principeles of the association of ideas*, въ 1775 г.|

Собственно Гертли не принадлежалъ къ разряду тѣхъ безусловно послѣдовательныхъ и рѣзко откровенныхъ матеріалистовъ, какими были въ Греціи Демокритъ и Эпикуръ, въ XVII в. нѣкоторые французскіе мыслители| Ламеттри и баронъ Гольдбахъ, въ XIX извѣстные нѣмецкіе писатели Бюхнеръ Фогтъ, Молешоттъ. Въ умѣ Гертли всю жизнь боролись натуралистическія тенденціи, ведшія его по пути къ матеріализму съ религіозными стремленіями и вѣрованіями и онъ тщетно старался примирить ихъ. Гертли самый крупный образчикъ мыслителя, ведущаго по выраженію Карла Фогта, двойную бухгалтерію души. Только послѣдователи его Пристли и особенно Эразмъ ДАРВИНЪ, постепенно дошли до чисто матеріалистичес. истолкованія душевныхъ процессовъ. Самъ Гертли является скорѣе психофизіологомъ и онъ [illegible] ПАРАЛЛЕЛИЗМЪ психологическихъ и физіологическихъ процессовъ. Психическимъ процессамъ соотвѣтствуютъ вибраціи, колебанія и движенія элементовъ нервной и мозг-

говой субстанціи - тѣмъ болѣе сложныя чѣмъ сложнѣе самые психическіе процессы. Не только процессъ воспріятія впечатлѣній но и процессъ ихъ переработки въ сложныя представленія и ихъ вопроизведенія въ памяти сводится къ элементарнымъ и болѣе или менѣе сложнс комбинированнымъ болѣе сильнымъ или болѣе слабымъ, быстрымъ или медленнымъ вибраціямъ нервныхъ частицъ. Одновременныя или послѣдовательныя вибраціи являются почвою для образованія такихъ связей или ассоціацій въ мозгу, въ силу которыхъ повторенныя болѣе слабыя вибраціи извѣстныхъ элементовъ вызывают вновь ассоціированныя съ ними вибраціи другихъ элементовъ. Вся эта теорія , основная мысль которой, повидимому, взята изъ Ньютоновыхъ "математическихъ принциповъ естественной философіи", проведена у Гертли во всѣхъ частяхъ и подробностяхъ обнаруживающихъ съ одной стороны большое остроуміе автора, который предвосхитилъ въ общихъ чертахъ новѣйшую научную теорію нервно-мозговой и мышечной дѣятельности, съ другой стороны, однако, и значительное несовершенство тогдашней анатоміи и физіологіи, ибо въ утвержденіяхъ Гертли много произвольнаго и фантастическаго Во всякомъ случаѣ съ признаніемъ тѣсной зависимости психологическаго первенства душевныхъ состояній отъ органически необходимаго механизма нервныхъ процессовъ для Гертли предстояла необходимость отвергнуть во I| всякую свободу душевной дѣятельности, во 2| всякую самостоятельность душевныхъ процессовъ отъ физическихъ процессовъ тѣлъ, откуда уже само собою въ 3| должно было слѣдовать, что понятіе отдѣльной духовной субстаціи или силы излишне, и что идея безсмертной души нелѣпа. Но этихъ выводовъ онъ не сдѣлалъ, такъ сильна была повидимому его личная вѣра въ безсмертіе души и существованіе высшаго духа. Но послѣдователи его постепенно пришли къ указаннымъ заключеніямъ .ПРИСТЛЕЙ въ своихъ " Изслѣдованіяхъ о матеріи и духѣ", отвергая значеніе прежнихъ метафизическихъ теорій души уже признаетъ совершенную матеріальность душевныхъ процессовъ и объявляетъ психологію частью физіологіи, хотя остается послѣдователемъ деизма и стремится очистить христіанское религіозное ученіе только отъ предразсудковъ и суевѣрій. ЭРАЗМЪ ДАРВИНЪ, дѣдъ знаменитаго нашего современника, окончательно отвергаетъ идею нематеріальной души и выводитъ матеріальность духовныхъ силъ изъ способности ихъ познавать матеріальныя свойства вещей: способность души видѣть, слышать обонять доказываетъ, по его мнѣнію, что она сама доступна чувственному воспріятію, т.е. есть чувственно матеріальная сила. Эти матеріалистическія теоріи представляли конечно, нѣкоторый шагъ въ сторону отъ критическаго мышленія, отцомъ котораго былъ Локкъ, ибо онѣ допускали не

посредственную достовѣрность познанія матеріальныхъ свойствъ вещей и обнаруживали забвеніе той основной истины, открытой критической философіей, что сама матерія съ ея свойствами есть нѣкоторый комплексъ нашихъ представленій, т.е. психическихъ продуктовъ.

Прямое продолженіе развитія критической философіи въ духѣ Локка и Беркли представляетъ за то философское ученіе ЮМА, котораго Виндельбандъ справедливо называетъ" самымъ яснымъ, послѣдовательнымъ широкимъ и глубокимъ мыслителемъ, какого когда либо произвела Англія." Давидъ Юмъ продолжаетъ разработку эмпирической теоріи знанія и суммируетъ въ одномъ общемъ, поражающемъ глубиной результатѣ и всѣ лучшія идеи Бекоповой, Локковой и Берклеевской теоріи знанія. Результатъ этотъ отчасти скептическій, отрицательный и въ этомъ смыслѣ правъ Виндельбандъ, когдаонъ говоритъ, что въ лицѣ Юма"эмпиризмъ самъ себя отвергъ и осудилъ.-Но велика заслуга Юма уже потому, что онъ подвелъ МЕТАФИЗИЧЕСКІЕ ИТОГИ доктринѣ эмпиризма и попытался окончательно свести концы съ концами въ теоріи опыта, какъ единственнаго орудія знанія. По отношенію къ англійской философіи XVIII в.Юмъ занимаетъ то же мѣсто, какое принадлежало Локку въ Англійской философіи XVII, какое принадлежитъ Дж.Ст.Миллю въ Англійской философіи нынѣшняго столѣтія.

ДАВИДЪ ЮМЪ былъ сыномъ шотландскаго землевладѣльца род.въ Эдинбургѣ въ 1711 г. умеръ въ 1776 г. Получивъ образованіе въ Эдинбургскомъ университетѣ, онъ по желанію семьи и вслѣдствіе слабаго здоровья хотѣлъ посвятить себя торговому дѣлу. Но такая дѣятельность скоро ему надоѣла, онъ поѣхалъ кончать образованіе во Францію и послѣ четырехлѣтняго пребыванія заграницей вернулся въ Англію съ рукописью своего впослѣдствіи знаменитаго "Трактата о человѣческой природѣ",который былъ напечатанъ въ II томахъ въ 1738-40 г. но потерпѣлъ въ Англіи полное фіаско, а главное доставилъ автору среди спеціалистовъ извѣстность"опытнаго мыслителя", вслѣдствіе чего ему и не удалось получить каѳедру въ Эдинбургскомъ университетѣ За то его"Опыты нравственно политическіе и литературные" |1792| доставили ему славу изящнаго и остроумнаго писателя. Принявъ частное мѣсто онъ много путешествовалъ по Европѣ и приготовилъ къ печати новую редакцію своего перваго труда подъ заглавіемъ:"Изслѣдованія касавшіяся человѣческаго познанія"| *The natural history of religion* |напечатанную въ 1748 г. послѣ этого ему удалось получить мѣсто библіотекаря въ Эдинбургскомъ университетѣ. Получивъ въ распоряженіе богатый книжный матеріалъ онъ написалъ свою знаменитую "исторію

Англіи вполь до революціи 1688 г., изданную въ 6 томахъ въ 1763 г., а также издалъ въ 1755 г. "Естественную исторію религіи" (*The natural history of religion*). Въ 1763 г. назначенный секретаремъ посольства во Францію, онъ удостоился блестящихъ овацій со стороны образованныхъ французовъ и когда онъ возвратился въ 1767 г. въ Англію, въ качествѣ секретаря министра иностранныхъ дѣлъ, то слава его какъ выдающагося писателя и мыслителя была окончательно упрочена на родинѣ. Послѣдніе два года жизни онъ провелъ на покоѣ въ Эдинбургѣ.

Основою философскихъ ученій Юма является его теорія психологическаго механизма представленій.

Всѣ психическія состоянія по мнѣнію Юма могутъ быть сведены къ впечатлѣніямъ (*impressions*) и идеямъ. Идеи только болѣе или менѣе слабыя копіи впечатлѣній. Нѣтъ идеи, которая бы не имѣла какого нибудь первоначальнаго образца и источника въ какомъ нибудь чувственномъ впечатлѣніи. Отсюда ясно, что Локково различеніе двухъ источниковъ знанія (ощущенія и рефлексіи) для Юма теряетъ смыслъ также какъ и противоположеніе простыхъ и сложныхъ представленій. Для него достаточно ограниченія первоначальныхъ и производныхъ представленій, соотвѣтствующаго различію впечатлѣній и идей.

Такъ какъ каждая идея имѣетъ источникомъ какое-нибудь впечатлѣніе, то процессъ мышленія сводится къ отнесенію идей къ соотвѣтствующимъ впечатлѣніямъ, изъ которыхъ они образовались и наоборотъ. При ПРАВИЛЬНОСТИ или психологической точности такого отнесенія идей и впечатлѣній другъ къ другу получается мышленіе ИСТИННОЕ. Если же мы относили идеи не къ надлежащимъ впечатлѣніямъ то возникаютъ ОШИБКИ и ЗАБЛУЖДЕНІЯ.

Почвою для работы мысли въ процессѣ истолкованія связей между впечатлѣніями и идеями является память и фантазія. Фантазія управляется законами ассоціаціи. Этихъ законовъ 4: впечатлѣнія и идеи связываются на основаніи 1) сходства, во 2) контраста, въ 3) смежности ихъ содержанія въ пространствѣ и времени, въ 4) причиной связи. Юму принадлежитъ заслуга впервые яснаго и оконченнаго анализа законовъ ассоціаціи. Впослѣдствіи его теорія законовъ ассоціаціи не разъ перерабатывалась, но въ существѣ дѣла современная психологическая теорія ассоціаціи идей у психологовъ эмпириковъ стоитъ на той же почвѣ, на которую ее поставилъ Юмъ.

Подобно Локку и Беркли, Юмъ придаетъ чисто субъективный характеръ психологической связи представленій и не считаетъ возможнымъ истолковывать эту связь объективно какъ равную или адэкватную объективнымъ со-

отношеніямъ вещей. И для него, какъ для Беркли существованіе чего либо равносильно воспріятію. Внѣ нашихъ воспріятій говорить о существованіи чего либо мы не въ правѣ. Но именно эту теорію субъективности познанія какъ процесса переработки чисто психическихъ продуктовъ, впечатлѣній и идей, Юмъ и доводитъ до ея послѣднихъ слѣдствій. Еще въ XVII ст. скептикъ Іосифъ Гленвиль, въ противоположность натуралистическому догматизму Гоббеса, выставилъ сомнѣніе въ возможности познанія объективной причинной связи явленій и предметовъ въ мірѣ независимо отъ привычной послѣдовательности нашихъ представленій. Локкъ, какъ мы видѣли, усумнился въ познаваемости субстанцій, какъ неизвѣстныхъ носителей свойствъ, чувственно познаваемыхъ нами въ опытѣ. Но ни Гленвиль не отрицалъ причинной связи вещей, которую считалъ только непознаваемой, ни Локкъ не отвергалъ бытія субстанцій, Беркли усумнился въ существованіи субстанцій матеріальныхъ, но допускалъ необходимость духовныхъ субстанцій, какъ вмѣстилищъ представленій; онъ отвергалъ также реальныя причинныя отношенія матеріальныхъ тѣлъ, но вѣрилъ въ причинное взаимодѣйствіе субстанцій духовныхъ. Юмъ пошелъ дальше и усумнился въ существованіи какихъ либо реальныхъ субстанцій и причинныхъ отношеній, при чемъ старался найти психологическіе источники этихъ ошибочныхъ и произвольныхъ, по его мнѣнію идей человѣческаго ума.

Убѣжденіе въ томъ, что эти идеи произвольны и фиктивны, онъ выноситъ изъ того наблюденія, что во внѣшнемъ опытѣ нѣтъ никакихъ данныхъ для ихъ обобщенія. Мы познаемъ въ впечатлѣніяхъ своихъ о вещахъ только ихъ свойства и состоянія, но не самое ихъ бытіе или сущность; точно также мы познаемъ послѣдовательность и смежность этихъ свойствъ во времени и пространствѣ, но не внутреннюю связь и сущность дѣйствій вещей, ихъ взаимодѣйствія. Откуда же мы знаемъ о субстанціональности и причинной зависимости вещей? Другими словами отраженіемъ КАКИХЪ ВПЕЧАТЛѢНІЙ являются идеи субстанціи и причинности, если онѣ не соотвѣтствуютъ впечатлѣніямъ, даннымъ во внѣшнемъ опытѣ?

Соотношеніе впечатлѣній по сходству, различію, смежности въ пространствѣ и времени, мы усматриваемъ непосредственно. Таково уже свойство нашей мысли, отсюда и образуются ассоціаціи впечатлѣній сообразно съ указанными только что соотношеніями. Но эмпирическое сходство впечатлѣній мы истолковываемъ произвольно какъ метафизическое тождество объективной природы или сущности вещей. На это мы не имѣемъ никакого права. Идея субстанцій есть только отраженіе чисто субъективнаго впечатлѣнія постоянства, сходства нашихъ представленій. Значитъ идея суб-

станціи есть продуктъ психологическаго опыта повторенія нашихъ представленій, и этотъ опытъ нѣкотораго постоянства нашихъ представленій, по мнѣнію Юма, не только не уполномочиваетъ насъ къ заключенію о единствѣ и неизмѣнности объективной основы или, какъ мы выражаемся, "субстанціи" нашихъ сущности матеріальныхъ вещей, но не даетъ намъ права и на утвержденіе единства и неизмѣнности нашей внутренней духовной субстанціи, нашего я, души, ибо гдѣ гарантія, что сходство и постоянство нашихъ представленій вполнѣ и навсегда обезпечно? Они могутъ измѣняться и измѣняются. Слѣдовательно метафизическое тождество субъекта - предметъ вѣры, а не знанія. Въ этомъ пунктѣ Юмъ очевидно расходится съ Беркли и возстаетъ противъ научной состоятельности ученія Беркли о духовныхъ субстанціяхъ. И этотъ пунктъ въ его "трактатѣ" былъ главною причиною непопулярности послѣдняго въ англійскомъ обществѣ, такъ что въ "Изслѣдованіи о человѣческомъ познаніи" Юмъ счелъ нужнымъ его выпустить.

Идея причинности основана всецѣло на болѣе или менѣе постоянномъ преемствѣ нашихъ представленій во времени, но опять стало быть метафизическое истолкованіе такого преемства, какъ Коррелята объективной связи зависимости вещей, внѣ представленій, незаконно. Идея причинности имѣетъ истиннымъ корнемъ своимъ субъективное впечатлѣніе постоянства самихъ представленій. Но гдѣ гарантія необходимости и неизмѣнности этой смѣны? Ея нѣтъ. Можно только ожидать съ извѣстной вѣроятностью, что прежнія преемства и послѣдовательности представленій будутъ повторяться, но не болѣе. Доказать необходимость такихъ преемствъ невозможно. Такимъ образомъ знаменитая Юмова критика идей субстанціи и причинности приводитъ его къ признанію этихъ идей за отраженія СУБЪЕКТИВНЫХЪ ВПЕЧАТЛѢНІЙ О НАШЕМЪ ОБЫЧНОМЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОМЪ БЫТІИ, неизмѣнность котораго впрочемъ ничѣмъ не гарантирована. Это явный скептицизмъ, послѣдовательно выведенный изъ основныхъ посылокъ эмпирической доктрины знанія. Если все наше познаніе сводятся къ впечатлѣніямъ или ощущеніямъ и ихъ комбинаціямъ по законамъ ассоціаціи, то въ объективныхъ условіяхъ этихъ комбинацій и лежатъ очевидно, единственные корни нашихъ идей о реальномъ бытіи и реальномъ взаимодѣйствіи вещей. Ясно, что Юмъ долженъ быть отъявленнымъ противникомъ догматической метафизики и дѣйствительно онъ признаетъ только двѣ области знанія: математику и эмпирическое описаніе фактовъ опыта, естествознаніе въ обширномъ смыслѣ слова. Математика есть АНАЛИТИЧЕСКАЯ

Литографія Тяжелова. Ист.Нов. Фил. Съ разрѣш.Профессора. Листъ 17-й

наука, основанная на непосредственномъ усмотрѣніи отношеній сходства и различій между впечатлѣніями. Естествознаніе - наука, такъ сказать, синтетическая, но не идущая далѣе синтеза впечатлѣній по ихъ смежности въ пространствѣ и во времени. Законы природы ничто иное, какъ обобщенія обычныхъ и болѣе или менѣе вѣроятныхъ, и для будущаго, преемствъ нашихъ психическихъ впечатлѣній и идей при соприкосновеніи съ дѣйствительностью.

При такихъ теоретико-познавательныхъ убѣжденіяхъ Юмъ долженъ былъ придти къ оригинальнымъ и любопытнымъ взглядамъ и на вопросы религіи и морали. И дѣйствительно интересуясь религіозной философіей, онъ отвергалъ возможность сдѣлать предметомъ научнаго обоснованія и доказательства идеи Бога, безсмертія души, свободы воли и т.д. Всѣ доказательства бытія Божія связаны или съ идеей его субстанціональности, или съ идеей его отношенія къ міру, какъ причины къ дѣйствію. Въ виду чисто психологическаго и субъективнаго значенія этихъ идей не можетъ быть и рѣчи о ихъ объективномъ примѣненіи въ смыслѣ обоснованія идеи Божественнаго бытія. Религія исключительно дѣло вѣры и откровенія. Но если такъ, то собственно для науки интересенъ только одинъ вопросъ, а именно, какимъ образомъ психологически возникаетъ необходимость для человѣка религіозныхъ идей, религіознаго сознанія? Юмъ первый ясно ставитъ проблему психологическаго изслѣдованія религіознаго сознанія и условій смѣны положительныхъ религій въ жизни человѣчества. Религія, по его убѣжденію, имѣетъ корень въ самой природѣ человѣка, въ его чувствахъ и аффектахъ, въ его естественныхъ нравственныхъ влеченіяхъ. Смѣна положительныхъ религіозныхъ вѣроученій зависитъ отъ развитія человѣческаго духа, нравственныхъ чувствъ и стремленій человѣка. При такихъ убѣжденіяхъ Юмъ является конечно приверженцемъ и горячимъ защитникомъ самой широкой религіозной терпимости, доходящей даже до полнаго индеферентизма, такъ какъ Юмъ думалъ, что для человѣка, достигшаго высшаго нравственнаго развитія, религіозныя пружины нравственной дѣятельности становятся излишни. По справедливому замѣчанію Виндельбанда, Юмъ очевидно совершенно игнорировалъ теоретическія потребности, лежащія отчасти въ основаніи всякаго религіознаго міросозерцанія.

Нравственная философія Юма интересна въ томъ отношеніи, что она представляетъ дальнѣйшій шагъ и успѣхъ въ ПСИХОЛОГИЧЕСКОМЪ анализѣ внутреннихъ пружинъ нравственной дѣятельности человѣка. Юмъ, подобно Гетчесону, видитъ послѣдній источникъ нравственной дѣятельности въ ЧУВСТВАХЪ человѣка, а не въ идеяхъ. Всѣ чувства сводятся къ двумъ особымъ формамъ

удовольствія и неудовольствія - это тѣ впечатлѣнія, въ которыхъ надо искать .корня нравственныхъ идей. Вслѣдствіе организаціи, наши чувства удовольствія находятся въ связи съ подобными же чувствами у другихъ существъ. Это свойство Юмъ называетъ СИМПАТІЕЙ, которая есть нѣчто иное какъ способность сочувствованія, сочувственнаго испытанія удовольствій и страданій. Въ связи съ этой способностью мы одобряемъ или не одобряемъ то, что сами мы дѣлаемъ и другіе люди дѣлаютъ для своего блага, т.е. не одобряемъ или осуждаемъ то, что приноситъ намъ или имъ |въ ихъ дѣятельности| страданія, сочувственно испытываемыя и нами. Отсюда уже мы начинаемъ неодобрительно относиться къ тѣмъ своимъ поступкамъ, которые приносятъ другимъ страданія и заставляютъ насъ за нихъ сочувственно страдать, и на этой почвѣ постепенно развивается нравственное чувство или совѣсть. Слѣдовательно, нравственное чувство и совѣсть не первоначальныя и прирожденныя свойства человѣческой природы, а продукты духовнаго развитія, развитія чувствъ одобренія и неодобренія на почвѣ познанія условій собственныхъ удовольствій и страданій и на почвѣ симпатіи къ радостямъ и страданіямъ другихъ. Но очевидно, совѣсть есть продуктъ развитія человѣческаго сознанія лишь въ условіяхъ общественной жизни. Объектъ совѣсти и нравственныхъ чувствъ общее благо, какъ условіе личнаго блага. Въ этой нравственной теоріи опять проглядываетъ тенденція утилитаризма, столь неизмѣнно свойственная англійскому уму.

Этическую теорію Юма, теорію симпатій и общественнаго происхожденія морали развилъ далѣе АДАМЪ СМИТЪ въ своей "Теоріи нравственныхъ чувствъ" |1759| и въ своей книгѣ "О существѣ и причинѣ національнаго богатства" |1766|.

Послѣ Юма, составляющаго кульминаціонный пунктъ въ развитіи англійской философіи XVIII в., начинается замѣтное умаленіе критическаго духа въ произведеніяхъ великобританскихъ мыслителей и дальнѣйшая разработка великихъ и сложныхъ проблемъ знанія, которыя изслѣдовалъ Д.Юмъ переходитъ въ ГЕРМАНІЮ, гдѣ Кантъ дѣлаетъ геніальную и глубокомысленную попытку побѣдить скептицизмъ Юма, найти въ самомъ внутреннемъ механизмѣ знанія критерій для оправданія объективной закономѣрности идей субстанціи, причинности и цѣлаго ряда другихъ субъективныхъ категорій воспріятія и мышленія.

Въ Англіи разработка теоріи познанія падаетъ, но за то успѣшно начинается детальная разработка проблемъ опытной психологіи, всецѣло основанной на внутреннемъ наблюденіи.

Это движеніе, также примыкающее съ извѣстной стороны къ Локку, начинается съ трудовъ ТОМАСА РИДА и его преемниковъ, представителей такъ называемой ШОТЛАНДСКОЙ школы. Выдающіяся сочиненія Томаса Рида |1710 - 1796| 'Изслѣдованіе о человѣческомъ духѣ, основанное на началахъ здраваго смысла' |1764|. и затѣмъ 'Опытъ объ интеллектуальныхъ и дѣятельныхъ силахъ человѣческаго духа' |1785, 1788|.

Отъ дальнѣйшей разработки теоріи знанія въ духѣ Локка, Беркли и Юма, Ридъ уклоняется на томъ основаніи, что вся предшествующая критика идей субстанціи и причинности съ ея результатами основана, по мнѣнію его, на первоначальной посылкѣ Локка о томъ, что душа есть *Tabula rasa*, что въ душѣ нѣтъ прирожденныхъ истинъ и матеріала для независимыхъ отъ опыта сужденій. Это утвержденіе Рида правильно въ томъ смыслѣ, что основаніе указанныхъ идей субстанціи и причинности и другихъ подобныхъ коренныхъ категорій знанія слѣдуетъ, можетъ быть, искать не въ опытѣ, а въ ОРГАНИЗАЦІИ ДУХА. Но за то Ридъ не правъ и поступаетъ довольно легкомысленно, когда, успокоившись на послѣднемъ предположеніи, принимаетъ нѣкоторыя сложныя идеи и истины за ДАННЫЕ ФАКТЫ нашего духовнаго существованія и затѣмъ, опираясь на шаткій критерій здраваго смысла |*common sense*| произвольно перескакиваетъ безъ всякаго предварительнаго критическаго изслѣдованія къ допущенію объективной цѣнности этихъ идей и вообще всѣхъ субъективныхъ условій мышленія, какъ необходимыхъ предпосылокъ знанія. Этого признанія объективной цѣнности прирожденныхъ инстинктовъ мысли достаточно для всякаго смертнаго въ обыкновенной житейской практикѣ, на немъ вправѣ успокоиться, пожалуй, и ученый спеціалистъ, изучающій какую-либо область явленій опыта, но его не достаточно для ФИЛОСОФА, для мыслителя, ищущаго послѣднихъ основаній познанія. Не простителенъ такой философскій индифферентизмъ въ особенности послѣ того, какъ трудность удовлетворительнаго разрѣшенія вопроса о происхожденіи и объективной цѣнѣ указанныхъ предпосылокъ всякаго знанія была въ полной мѣрѣ раскрыта предыдущими мыслителями. Если мы знаемъ, что стоимъ на почвѣ, которая колеблется и можетъ ежеминутно обрушиться, то малодушно полагаться на 'авось' и уклоняться отъ изслѣдованія причинъ шаткаго положенія насъ самихъ и окружающихъ, а также и условій спасенія на томъ только основаніи, что, можетъ быть, земля и не обрушится и какъ нибудь устоитъ. Очень часто и теперь мы видимъ попытки обузданія пытливости философской мысли именно во имя непосредственнаго здраваго смысла. Къ чему всѣ эти сомнѣнія, вся эта критика, вся эта глубина проблемъ, когда жили же люди и безъ нихъ,

на основаніи преданій и природнаго здраваго смысла? У насъ въ Россіи особенно часто слышатся подобныя недоразумѣнія и призывъ къ жизни "по традиціямъ." Но позволительно спросить, не являются ли сами и эти традиціи сложный продуктъ развитія человѣческой жизни и духа въ другія, отжитыя эпохи и, если уже обуздывать человѣческій духъ въ его пытливомъ исканіи высшей истины, то не слѣдуетъ ли пойти далѣе и усмотрѣть значительную долю искусственности сравнительно съ первобытнымъ и простымъ животнымъ существованіемъ и въ религіозныхъ вѣрованіяхъ и традиціяхъ массъ? Человѣческій духъ не можетъ стоять на одномъ мѣстѣ - или онъ идетъ впередъ или возвращается назадъ. Оттого всякая положительная религія и традиція если она старается кристаллизовать человѣческую мысль и остановить ея развитіе выраждается и превращается въ комплексъ безжизненныхъ формъ, а духъ и смыслъ ихъ утрачивается. Тоже самое происходитъ по временамъ и съ наукою и даже съ философіею, если онѣ призываютъ къ простому человѣческому здравому смыслу и уклоняются отъ рѣшенія уже поставленныхъ, сложныхъ и трудныхъ вопросовъ. Шотландская философія представляетъ съ философской точки зрѣнія именно такое понятное движеніе. Оправдать ея историческій смыслъ можно только тѣмъ, что для дальнѣйшихъ шаговъ на пути къ разрѣшенію проблемы знанія въ смыслѣ эмпиризма, необходимо было произвести нѣкоторую предварительную работу детальнаго психологическаго изслѣдованія и въ этомъ отношеніи труды Т.РИДА, Д.СТЮАРТА и Т.БРОУНА и др. Шотландскихъ психологовъ несомнѣнно подготовили новые успѣхи англійскаго эмпиризма въ нынѣшнемъ XIX стол. Таковы главные моменты и общій смыслъ развитія англійской философіи XVIII вѣка.

Л Е К Ц І Я IX.

ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФІЯ XVIII ВЕКА.

Французская философія XVIII в., подобно греческой философіи ближайшаго за Аристотелемъ времени, т.е. философіи скептической, стоической, эпикурейской и эклектической школъ въ III и слѣдующихъ вѣкахъ до Р.Хр., имѣетъ характеръ и назначеніе преимущественно практическія. Она является не столько источникомъ новыхъ и оригинальныхъ идей, сколько пропагандою и примѣненіемъ къ рѣшенію жизненныхъ, преимущественно общественныхъ проблемъ, идей раціонализма и механическаго натурализма XVII ст. Ея главная задача практическая - борьба на почвѣ раціонализма и натурализма, съ господствующими въ церкви и государствѣ догматами, традиціями и порядка-

ми. Ея цѣль - распространеніе въ больной публикѣ, въ народѣ скептическихъ выводовъ разума и новыхъ ученій положительной науки. Теоретическія заслуги французскихъ философовъ XVШ ст., поэтому, незначительны. Они развиваютъ далѣе въ примѣненіи къ теоріи знанія, психологіи, метафизики, этики и философіи. Религіи тѣ, раціоналистическія и механическія доктрины, которыя были порожденіемъ философскихъ системъ XVП вѣка столько же метафизически, напр., Декарта, Спинозы, и отчасти Лейбница, сколько и эмпирическихъ - Бэкона, Гоббеса, Локка, Шефтесбери, при чемъ намѣченныя уже въ Англіи ученія сенсуализма, матеріализма, деизма и атеизма, своеобразно сочетавшись съ скептическимъ и раціоналистическимъ радикализмомъ французовъ, доводятся этими послѣдними до крайнихъ своихъ послѣдствій и предѣловъ. У французскихъ писателей не замѣтно тѣхъ колебаній, той двойственности и дипломатической осторожности, съ какою Англичане проповѣдывали сенсуализмъ, матеріализмъ и деизмъ. Французы, согласно своей поговоркѣ „*mettent les points sur les i*", т.е. смѣло, талантливо, а иногда съ слишкомъ циничской откровенностью излагаютъ въ блестящей литературной формѣ и распространяютъ въ обществѣ тѣ практическіе выводы, которые съ необходимостью вытекали изъ механическаго міросозерцанія, господствовавшаго на материкѣ Европы и переработаннаго въ связи съ эмпирическими ученіями, перенесенными изъ Англіи. Въ непосредственной и тѣсной связи со старыми англійскими вліяніями, говоритъ нѣмецкій ученый Альб.Ланге въ своей 'Исторіи матеріализма' во Франціи развился духъ, который смѣло шагалъ черезъ всевозможные недостатки теоріи и строилъ отважные выводы на наскоро накиданномъ базисѣ естественно историческихъ фактовъ и теорій.| I, 266.| Первоначально, какъ мы уже говорили, любимою философіею французовъ былъ скептицизмъ. Еще ранѣе Декарта "благочестивый ШАРРОНЪ и свѣтскій МОНТЭНЬ сходились въ томъ, что подрывали догматизмъ," затѣмъ Декартъ проложилъ путь къ механическому пониманію природы, а въ концѣ столѣтія ЛА МОТТЪ и ПЬЕРЪ БЭЙЛЬ снова писали въ духѣ скептическаго направленія, подобно Монтэню. 'Вліяніе скептическаго направленія, оставалось настолько сильнымъ во Франціи, говоритъ Ланге, что даже между матеріалистами XVШ ст. тѣ самые, которые называютъ себя самыми крайними и рѣшительными, употребляли свой матеріализмъ главнымъ образомъ для того, чтобы угрожать религіозному вѣрованію. Дидро началъ свою борьбу противъ церкви подъ знаменемъ скептицизма даже Ламеттри|крайній матеріалистъ|, самъ называетъ себя"пирроніанцемъ"|послѣдователемъ скептики Пиррона древняго| и указываетъ на Монтэня какъ на перваго француза, отважившагося думать"|Ланге I, 266|. Бэйль былъ картезіанцемъ осо -

баго направленія, но "вывелъ изъ основныхъ положеній Декарта иныя слѣдствія, чѣмъ онъ самъ;" Ламеттри также часто ссылался на Декарта и, проповѣдуя мысль о томъ, что человѣкъ - сложная машина, ссылается на то, что уже Декартъ признавалъ животныхъ машинами и что его собственный тезисъ есть только расширеніе и исправленіе тезиса Декарта. Деизмъ Вольтѣра, т.е. его раціоналистическое ученіе о Богѣ, тоже тѣсно связанъ съ Декартовскимъ раціоналистическимъ построеніемъ идеи Бога. Онъ уже дополняетъ Декартовскую формулу "я мыслю, стало быть существую" знаменитой прибавкой "я тѣло и я мыслю," откуда выводится предположеніе, что и тѣло можетъ мыслить.

Такимъ образомъ вліяніе философіи Декарта на французскую философію XVШ ст. не подлежитъ сомнѣнію, - хотя вліяніе не столько буквы, сколько духа ея - основныхъ механическихъ предпосылокъ Декартовской метафизики. Къ идеямъ Декарта присоединилось другое важное вліяніе - англійскаго натурализма и эмпиризма Гоббеса, Ньютона и Локка, а въ области этики Шефтесбери и его школы. Это вліяніе стало особенно замѣтнымъ съ 30-хъ годовъ XVШ ст., послѣ путешествія ВОЛЬТЕРА въ Англію. Вольтеръ и былъ тѣмъ могучимъ рычагомъ, который пересадилъ во Францію физику и натуралистическую метафизику Ньютона, эмпирическое ученіе о знаніи и психологію Локка, наконецъ и этическое ученіе Шефтесбери. Предшественникомъ Вольтера въ популяризаціи Ньютоновскихъ открытій во Франціи былъ впрочемъ естествоиспытатель Мопертюи. Знаменитый ФОНТЕНЕЛЬ въ сочиненіи "*Entretiens sur la pluralité des mondes*" |1686| былъ еще картезіанцемъ, популяризаторомъ картезіанскаго ученія о природѣ. МОПЕРТЮИ въ 1732 г. представилъ Парижской академіи ученую записку "*Sur les lois de l'attraction*" и "*Discours sur la figure des astres*" въ которыхъ является ревностнымъ приверженцемъ натурфилософіи НЬЮТОНА. Среди образованнаго французскаго общества новое физическое и астрономическое міросозерцаніе пріобрѣтаетъ популярность вслѣдствіе распространенія сочиненія Вольтера | 1694 - 1778 | "*Eléments de la philosophie de Newton*" |сначала напечатаннаго въ Амстердамѣ въ 1738 г. и потомъ въ Парижѣ 1744| и его же „*Metaphysique de Newton*." „Когда въ дамскихъ будуарахъ *Mondes* Фонтенеля были вытѣснены „*Eléments*" Вольтера, то побѣду Ньютона надъ Декартомъ во Франціи можно было считать обезпеченною, говоритъ Ланге. Подъ вліяніемъ религіозныхъ убѣжденій Ньютона ВОЛЬТЕРЪ между прочимъ становится навсегда твердымъ защитникомъ деизма и телеологіи, т.е. того убѣжденія, что механизмъ природы является орудіемъ осуществленія цѣлей Творца и что идея Бога безусловно необходима для объясненія природы. Зна-

меткое Вольтеровское нарѣченіе: „Si dieu n'existait pas il faudrait l'inventer, mais toute la nature nous crie, qu'il existe" было прямымъ слѣдствіемъ той формы механическаго міровоззрѣнія, какую онъ заимствовалъ у Ньютона. Отъ Локка Вольтеръ взялъ свое ученіе о знаніи и основные элементы своей психологіи. ЛОККОМЪ онъ увлекался уже въ Англіи, когда писалъ свои "Лондонскія письма" |Paris, 1734|, къ Локку онъ снова вернулся впослѣдствіи и въ 1767 г. въ своемъ „Philosophe ignorant" онъ писалъ:' Послѣ столькихъ несчастныхъ скитаній, усталый, измученный и стыдясь, что искалъ столько истинъ, а обрѣлъ столько химеръ, я воротился къ Локку, какъ блудный сынъ, который возвращается къ своему отцу. Я отдался въ руки этого скромнаго человѣка, который никогда не притворялся, что знаетъ то, чего не знаетъ, который не владѣетъ неизмѣримыми богатствами, но наслаждается благомъ безъ всякаго хвастовства. |см.Иберверъ| Вольтеру же принадлежитъ замѣчаніе, что ученіе Локка о душѣ относится къ ученію Декарта, какъ исторіи къ роману.

Однако въ своей этикѣ Вольтеръ склоняется болѣе къ ШАФТЕСБЮРИ Онъ высказывается въ пользу предположенія, что идея о справедливости и несправедливости въ ея внутренней сущности всѣхъ людей одна и та же Убѣжденіе Шафтесбюри о прирожденности человѣку задатковъ нравственности, Вольтеръ остроумно выражаетъ слѣдующимъ сравненіемъ: Какъ человѣкъ имѣетъ прирожденныя ноги, чтобы ходить, хотя лишь позднѣе научается владѣть ими, такъ онъ приноситъ съ собою въ міръ и органъ для различенія справедливаго и несправедливаго, хотя отправленіе этого органа развивается постепенно при развитіи разума|см.у Ланге|.

Такимъ образомъ, философское ученіе Вольтера эклектическое - ду - ховныхъ, самостоятельныхъ элементовъ въ немъ нѣтъ. Его роль можно сравнить съ ролью Цицерона въ судьбахъ послѣ - Аристотелевской философіи, онъ только рѣзко и ярко, въ знаменитыхъ по остроумію формулахъ резюмируетъ взгляды болѣе самостоятельныхъ мыслителей и главнымъ призваніемъ своей жизни считаетъ ЧИСТО ПРАКТИЧЕСКУЮ ЗАДАЧУ — борьбы съ предразсудками церковнаго, общественнаго и государственнаго быта, бичуя своей ѣдкой сатирой всякую ложь пошлость и застой въ жизни. По мнѣнію Виндельбанда и нѣкоторыхъ другихъ нѣмецкихъ историковъ мы находимъ у него, однако, какъ бы нѣкоторое предчувствіе Кантовскаго ученія о ПРАКТИЧЕСКОМЪ характерѣ постулатовъ Бога и безсмертія души, ибо и Вольтеръ уже говоритъ, что именно съ практической точки зрѣнія эти предположенія безусловно необходимы, такъ какъ съ теоретической оправдать ихъ трудно. Таково значеніе ВОЛЬТЕРА въ исторіи философіи XVIII в. Его главная роль, не-

житъ за предѣлами философіи въ той борьбѣ за общественные идеалы, въ которой, по словамъ нѣм.ученаго Дю Буа Реймонда|см.у Ланге I, 269| онъ проникъ такъ далеко, "что идеальныя блага, за которыя онъ боролся всю жизнь съ неусыпной ревностью,съ страстнымъ самоотверженіемъ, всѣми орудіями ума, а болѣе всего своей ужасною насмѣшкою, - терпимость, свобода ума, человѣческое достоинство, справедливость, стали для насъ, такъ сказать, естественной стихіею жизни, какъ воздухъ, о которомъ мы думаемъ лишь тогда, когда намъ его не достаетъ."

Другой французскій мыслитель, одно время родственный по міровоззрѣнію Вольтеру, былъ ДИДРО|1713-1784|, издатель знаменитой: „Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers," Paris 1751-1772. введеніе къ которому было написано знаменитымъ математикомъ и другомъ Дидро ДАЛАМБЕРОМЪ, который самъ былъ въ философіи скептикомъ и разработывалъ въ духѣ Бэкона проблему о методѣ наукъ. ДИДРО началъ съ теизма вѣры въ откровеніе и откровеннаго Бога, потомъ перешелъ къ деизму и, наконецъ, къ пантеизму: во всякой матеріи есть ощущенія, думалъ Дидро не безъ вліянія со стороны Копертюи и натуралиста Робине, о которомъ мы еще скажемъ ниже. Въ воззрѣніяхъ этическихъ Дидро подобно Вольтеру примыкаетъ къ ШЕФТЕСБЕРИ. Взгляды на нравственность изложены имъ въ сочиненіи „Principes de la philosophie moral ou essai sur la mérite et la vertu |1746|. "Прекрасно", по мнѣнію Дидро то, что согласно съ природой. Дидро впрочемъ болѣе училъ и оказывалъ вліяніе въ устной бесѣдѣ, чѣмъ письменно. Одинъ изъ нѣмецкихъ историковъ сравниваетъ его съ Сократомъ. „Онъ былъ самимъ собою, лишь когда какъ Сократъ, въ порывѣ энтузіазма, поднимался къ идеямъ истины, блага и красоты". Впослѣдствіи Дидро сталъ склоняться въ пользу матеріализма подъ вліяніемъ близкихъ друзей своихъ, между которыми видное мѣсто занималъ баронъ Гольбахъ, авторъ знаменитаго въ XVIII в. сочиненія" Système de la nature"- этой "Библіи матеріализма и атеизма", какъ его обыкновенно называютъ. По вліянію на французское общество Дидро стоитъ почти на одной доскѣ съ Вольтеромъ. "Возбуждающее вліяніе Дидро, говоритъ Ланге, благодаря его рѣдкому писательскому таланту и энергіи изложенія было необыкновенно велико, какъ .вслѣдствіе отдѣльныхъ его философскихъ сочиненій|между которыми, упомянемъ еще „Pensées sur l'interprétation de la nature" (1759) и „Pensées philosophiques"1746|, такъ особенно вслѣдствіе неустанной дѣятельности его для Энциклопедіи". Но всѣ эти мыслители для

развитія собственно французской философіи имѣли второстепенное значеніе.

Рядомъ съ Вольтеромъ, Дидро и Даламберомъ, старѣйшими вожаками просвѣтительнаго движенія во Франціи въ XVIII ст. слѣдуетъ здѣсь же упомянуть о МОНТЕСКЬЕ. "Еще въ "Персидскихъ письмахъ" 1721 г. Монтескье борется противъ абсолютизма въ государствѣ и церкви, затѣмъ въ "Размышленіяхъ о причинахъ величія и упадка Римлянъ" |1734| изслѣдуетъ силы, обусловливающія участь народовъ и, наконецъ, въ знаменитомъ "Духѣ законовъ"|1748| опредѣляетъ основанія, условія и гарантіи политической свободы. Подобно Вольтеру, Монтескье былъ въ Англіи и учрежденія этого государства не мало повліяли на выработку его политическаго міросозерцанія.

Въ философскомъ отношеніи гораздо болѣе важное значеніе во Франціи XVIII в. имѣли труды врача ЛАМЕТТРИ, аббата КОНДИЛЬЯКА, въ области психологіи и теоріи знанія, - ГЕЛЬВЕЦІЯ и ГОЛЬБАХА въ области этики и метафизики, Ж.Ж. РУССО въ области философіи права и общества.

Болѣе второстепенное значеніе для философіи имѣли біологическія теоріи Бюффона и Робине, а также психологическія ученія на физіологической подкладкѣ Бонне и Кабаниса.

На Ламеттри и Кондильякѣ мы остановимся подробнѣе. Объ остальныхъ скажемъ кратко. ЛАМЕТТРИ род. въ 1709 г. въ Ст.Мало, образованіе получилъ въ богословской школѣ янсенистовъ, послѣдователей ученія Августина, усвоивъ себѣ затѣмъ философію Декарта. Отецъ готовилъ Ламеттри къ духовному званію, но затѣмъ онъ пристрастился къ медицинѣ, которую изучалъ подъ руководствомъ знаменитаго врача - Спинозиста Бэргева въ Лейденѣ, былъ одно время военнымъ врачемъ и въ 1745 г. издалъ свою "*Histoire naturelle de l'âme*." Лишившись мѣста вслѣдствіе происковъ духовенства онъ затѣмъ отдается свободной дѣятельности врача, практика и литератора, въ 1748 г. издаетъ знаменитое "*L'homme machine*", затѣмъ его выписываетъ въ Потсдамъ ко Двору своему Фридрихъ Великій. Здѣсь Ламеттри печатаетъ „*L'homme plante*" и *L'art de jouir*" 1751| и нѣкоторыя другія сочиненія очень фризольнаго характера и умираетъ въ 1751 г. отъ разстройства пищеваренія вслѣдствіе того, что на обѣдѣ у французскаго посла пожелалъ отличиться своей способностью много ѣсть безъ вреда для здоровья.

Имя Ламеттри одно изъ самыхъ опозоренныхъ именъ въ исторіи литературы", говоритъ Ланге, при чемъ Ламеттри много вредилъ себѣ и своими матеріалистическими сочиненіями и своими сатирическими выходками, и сво-

имъ прославленіемъ чувственныхъ наслажденій. Но больше всего повредилъ себѣ своей смертью" |А Ланге|, хотя въ сущности его враги, обвинявшіе его въ томъ, что онъ рядится въ чужія перья и представляетъ собою человѣка, безусловно испорченнаго нравственно, "не могли никогда выставить противъ него ни одного серьознаго фактическаго обвиненія". Фридрихъ Великій напротивъ хвалилъ въ немъ чистую душу, чистый и веселый характеръ|Ланге, ст.301|.

Противъ того, что онъ рядился въ чужія перья и не былъ философски самостоятеленъ, горячо защищаетъ его Ланге въ Исторіи матеріализма. Во Франціи Ламеттри, какъ удалось показать Ланге, былъ несомнѣнно и по времени первымъ матеріалистомъ и по характеру своихъ совершенно самобытнымъ мыслителемъ. Онъ жилъ въ одно время съ Гертли и повидимому совершенно независимо отъ этого мыслителя имѣлъ свое матеріалистическое ученіе какъ механическій сынъ Декарта, а не эмпирической доктрины Локка, хотя, можетъ быть, находился отчасти подъ вліяніемъ Гоббеса. Во всякомъ случаѣ во Франціи онъ является родоначальникомъ всѣхъ матеріалистическихъ умовъ. Матеріализмъ его былъ впрочемъ болѣе ПСИХОЛОГИЧЕСКІЙ или АНТРОПОЛОГИЧЕСКІЙ, чѣмъ МЕТАФИЗИЧЕСКІЙ или КОСМОЛОГИЧЕСКІЙ. Послѣдній нашелъ себѣ впервые законченное выраженіе въ "Системѣ природы" барона Гольбаха.

Ламеттри несомнѣнно имѣя широкое и разностороннее образованіе, а также тщательно слѣдилъ за новыми успѣхами науки. Къ матеріалистическимъ воззрѣніямъ онъ сталъ склоняться вслѣдствіе личнаго опыта. Будучи военнымъ врачемъ онъ заболѣлъ горячкой и наблюдалъ надъ собою вліяніе волненій крови на мышленіе. Это и навело его на мысль, что мышленіе только слѣдствіе извѣстной организаціи нашей тѣлесной машины. Въ "Естествен-ной исторіи души" онъ указываетъ прежде всего на то, что ни одинъ философъ никогда не былъ въ состояніи объяснить природу души, какъ и сущность матеріи. Всѣ знанія свои мы почерпаемъ изъ чувствъ. "Это мои философы," говорилъ онъ. Думаю, по его мнѣнію, слѣдуетъ называть то, что заставляетъ нервы чувствовать, а мозгъ думать. Это тотъ же принципъ, который заставляетъ матерію двигаться - это принципъ формы. Каждая вещь состоитъ изъ вещества и формы|Аристотель", Форма является и источникомъ движенія, если не дѣйствительнаго, то потенціальнаго. Внѣ вещества матеріальнаго міра нѣтъ основанія допускать двигателя и дѣятеля. Въ человѣкѣ нѣтъ надобности допускать особое нематеріальное начало - душу, такъ какъ человѣкъ ничѣмъ существенно не отличается отъ другихъ тѣлъ, въ особенно-

сти отъ животныхъ.(Сравнительная анатомія показываетъ, что внутренняя организація человѣка и животныхъ.) Сравнительная анатомія показываетъ, что внутренняя организація человѣка и животныхъ даже относительно мозга та же самая: всѣ ощущенія приходятъ отъ органовъ чувствъ, а органы чувства связаны съ мозгомъ посредствомъ нервовъ. Очень можетъ быть, что и матерія органовъ чувствъ сама тоже для себя ощущаетъ, но это извѣстно только ей самой, а не всему животному. Всякое сохраненіе слѣдовъ ощущеній зависитъ отъ органическихъ состояній. Слѣдовательно, то, что чувствуетъ должно быть матеріально. Локкъ говорилъ, что идея премудрости Творца вполнѣ допускаетъ предположеніе, что онъ создалъ матерію мыслящею, хотя лично онъ склонялся въ пользу предположенія нематеріальности души. Вольтеръ говорилъ"Я тѣло и я думаю" и отсюда заключалъ, что и тѣло нужно для мышленія. Ламеттри пошелъ еще далѣе уже прямо держится убѣжденія, что именно матерія обладаетъ свойствомъ чувствовать и думать. Свои матеріал.выводы Ламеттри доводитъ такъ.далеко, что допускаетъ возможность научить нѣкоторыхъ животныхъ, въ особенности, обезьянъ, говорить и думать по человѣчески|Ланге|. Въ сочиненіи"Человѣкъ - машина" Ламеттри приходитъ къ еще болѣе радикальнымъ представленіямъ и, издавъ его, анонимно, полемизируетъ въ немъ съ собственнымъ ученіемъ о субстанціальныхъ формахъ, которыя изложены въ первомъ произведеніи. *L'homme machine* вообще полемическое сочиненіе, написанное очень горячо. Оно не столько содержитъ въ себѣ новыя открытія, сколько направлено къ пропагандѣ матеріаль.воззрѣній автора.

Въ этомъ сочиненіи онъ рѣзко нападаетъ на Декартовское ученіе о двухъ субстанціяхъ, которое считаетъ совершенно произвольнымъ. "Какъ будто Декартъ самъ видѣлъ ихъ и считалъ," восклицаетъ онъ и открыто заявляетъ себя сторонникомъ матеріализма. Источникомъ познанія человѣка онъ считаетъ исключительно медицину. "Опыты и наблюденія|для рѣшенія вопроса о природѣ духовной жизни| содержатся въ безсчетномъ количествѣ въ анналахъ медиковъ, которые въ то же время и философы, а не у философовъ, которые не были врачами, "говоритъ Ламеттри . Человѣкъ - машина настолько сложная продолжаетъ онъ далѣе, что невозможно сразу составить себѣ о ней ясное представленіе и опредѣлить ее, поэтому всѣ теоретическія изслѣдованія величайшихъ философовъ основанныя на попыткахъ подвинуться въ рѣшеніи вопроса на крыльяхъ духа были безплодны. Можно достигнуть какого нибудь результата только практически попытавшись расчленить душу, такъ, какъ расчленяются органы тѣла"....Затѣмъ Ламеттри указываетъ на

вліяніе всевозможныхъ физическихъ условій на жизнь душевную, - прежде всего темпераментовъ, зависящихъ, какъ полагали въ его время, отъ различнаго смѣшенія токовъ въ организмѣ. - на вліянія болѣзни и здоровья на дѣйствія на душу опіума, вина, кофе и др. веществъ, - а также пищи "англичане оттого грубы и злобны, что они ѣдятъ сырое мясо". Какой нибудь вздоръ, какая нибудь маленькая фибра, восклицаетъ онъ, - что нибудь, чего не въ состояніи открыть самая тонкая анатомія, могло бы сдѣлать изъ Эразма и Фонтенеля двухъ дураковъ." Поэтому, по мнѣнію Ламеттри, первая заслуга человѣка есть его организація. Воспитаніе вторая заслуга или преимущество. Изъ этихъ источниковъ вытекаютъ всѣ таланты и нравственныя превосходства людей.

Разбирая основаніе нравственнаго закона Ламеттри отрицаетъ необходимость для нея религіозной опоры. Онъ не отрицаетъ существованіе высшаго существа, но атеизмъ не исключаетъ, по его мнѣнію, нравственности. По нѣкоторымъ выраженіямъ можно даже думать, что Ламеттри не только самъ былъ атеистомъ, но и полагалъ, что міръ не будетъ счастливъ, пока не будетъ атеистическимъ. „Безсмертіе" Ламеттри допускаетъ, какъ безсмертіе матеріи и ея движенія, ибо кромѣ матеріи и движенія онъ въ этомъ сочиненіи ничего не признаетъ. Что движеніе и жизнь принадлежитъ организму, матеріи, а не дѣйствію духа, онъ доказываетъ ссылкою на чисто физіологическіе опыты, что мясо животныхъ вздрагиваетъ и послѣ смерти, что мышцы отдѣленныя отъ тѣла, продолжаютъ сокращаться, что сердце движется долго послѣ отдѣленія отъ тѣла, что животныя, напр. пѣтухи, продолжаютъ бѣгать по отсѣченіи у нихъ головы и т.д. "А человѣкъ относится къ животнымъ такъ, какъ планетные часы Гюйгенса къ обыкновеннымъ часамъ".

Это моя система, говоритъ въ заключеніе своей книги Ламеттри, или скорѣй, если я не заблуждаюсь, сама истина. Она коротка и проста, и пусть противъ нея возражаетъ, кто хочетъ."

Въ другихъ сочиненіяхъ, напр. въ " *L'art de jouir* " Ламеттри является приверженцемъ морали, основанной на себялюбіи и ставящей цѣлью жизни удовольствіе, при чемъ высшими удовольствіями считаются - тѣ, которыя связаны съ размышленіемъ, кому оно доступно. Характеръ счастья и того, что человѣку доставляетъ наслажденіе зависитъ отъ воспитанія и потому Ламеттри считаетъ нелѣпыми и зависть и раскаяніе. Единственною основою нравственныя отношеній къ другимъ личностямъ является СООЩУЩЕНІЕ съ ними удовольствій, страданій, печали и т.д. Этику Ламеттри Ланге считаетъ зародышемъ нравственнаго ученія Гельвеція. „Лучшій плодъ сей-

стемы Ламеттри, по мнѣнію Ланге, есть проповѣдь гуманнаго и возможно мягкаго наказанія преступникамъ. Общество должно преслѣдовать злыхъ для своего сохраненія, но не должно причинять имъ болѣе зла, чѣмъ того требуетъ эта цѣль.

Аббатъ КОНДИЛЬЯКЪ род. въ 1715 г., умеръ въ 1780 г. и былъ воспитателемъ инфанта. По положенію своему Кондильякъ избѣгалъ вопросовъ богословскихъ, этическихъ и политическихъ и ограничился чистымъ умозрѣніемъ. Можетъ быть по той же причинѣ онъ остался чистымъ сенсуалистомъ и не рѣшился перейти въ лагерь матеріалистовъ, которымъ по нѣкоторымъ чертамъ своего ученія долженъ былъ сочувствовать. Самыя знаменитыя сочиненія его „Essai sur l'origine des connaissances humaines" 1746 и особенно „Traité des sensations" 1754. "Въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ, гов. Ибервегъ, Кондильякъ придерживается еще въ общемъ ученія Локка, но въ трактатѣ объ ощущеніяхъ оставляетъ за собой умѣренный сенсуализмъ англійскаго мыслителя. Здѣсь онъ уже не признаетъ во внутреннемъ восприятіи втораго самостоятельнаго источника представленій и всѣ представленія выводитъ изъ чувственныхъ восприятій, стараясь объяснить связь всѣхъ психическихъ функцій генетически, какъ результатъ постепеннаго развитія. Знаменитый пріемъ, при помощи котораго Кондильякъ излагаетъ свою теорію познанія. Онъ предлагаетъ представить себѣ мраморную статую, лишенную всякихъ чувствъ и представленій и затѣмъ, разсматривая какъ ей постепенно даются отдѣльныя чувства, начиная съ обонянія, прослѣдить, какъ будетъ развиваться и расширяться ея психическая жизнь. Затѣмъ въ своей книгѣ онъ и показываетъ, какъ постепенно въ статуѣ вырабатываются: память, способность сравниванія, сужденія, обобщенія, слова для выраженія представленій и прочія умственныя способности, и параллельно изъ чувствованій пріятныхъ и непріятныхъ, сопровождающихъ ощущенія, сложныя чувства и желанія, любовь, гнѣвъ, надежды, страхъ и высшія нравственныя стремленія. Основа психологіи Кондильяка ассоціаціонная. Даже человѣческое "я" есть ассоціативное сочетаніе ощущеній, хотя это не мѣшаетъ Кондильяку допускать, насколько искренно не знаемъ, на - что-то единство сознанія предполагаетъ простой субстратъ, отличный отъ вещества тѣла. Вмѣстѣ съ тѣмъ Кондильякъ признаетъ, подобно Локку субъективность ощущеній и думаетъ, что одно лишь осязаніе даетъ намъ истинное представленіе о дѣйствительно существующемъ и что одни только пространственныя и временныя опредѣленія свойственны самимъ вещамъ.

Такимъ образомъ Кондильяка нельзя назвать матеріалистомъ. Въ нѣ -

нѣкоторымъ средствѣ съ нимъ по убѣжденіямъ, былъ швейцарскій натуралистъ и психологъ Шарль БОНЕ|1720 - 1793| авторъ сочиненій „Essai de psychologie" |1755| и „Essai analytique sur les facultés de l'âme" |Женева 1769|. Онъ тоже придерживается мнѣнія, что все психическое содержаніе человѣка вырастаетъ на почвѣ ощущеній. Такъ какъ о душѣ мы ничего знать не можемъ, то должны ограничиться изслѣдованіемъ физіологическихъ условій душевной дѣятельности, движеній мозга. Основомъ нравственной дѣятельности человѣка является себялюбіе, но это не мѣшаетъ и Бонне видѣть въ единствѣ стремленія основаніе для борьбы съ чисто матеріалистическимъ ученіемъ. Душа и тѣло самостоятельны, но тѣсно связаны другъ съ другомъ, при чемъ отношеніе ихъ Бонне мыслитъ окказіоналистическимъ|измѣненія въ одной субстанціи только поводъ къ измѣненіямъ въ другой.

БЮФФОНЪ|1708-1788| проводилъ въ своей „Histoire naturelle générale et particulière" ученіе о томъ, что субстанція природы вещество есть въ то же время двигательная сила. Своей гипотезой органическихъ молекулъ онъ предвосхищаетъ открытіе органическихъ клѣтокъ, сдѣланное въ нашемъ вѣкѣ. Ученіе о единствѣ всего органическаго міра и о развитіи всѣхъ животныхъ изъ первоначальныхъ молекулъ подало Ламарку мысль объ измѣненіи видовъ. Подобно Бюффону Іоаннъ Бапт. Робине| 1735 1820| въ своемъ сочиненіи „De la nature" |1761| и въ „Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes d'être |1767| проводитъ ученіе о простѣйшихъ частицахъ вещества, одаренныхъ чувствительностью, изъ которыхъ стремленіе и способность ощущенія совмѣстятся. Есть основаніе предполагать вліяніе на Робине ученія Лейбница о монадахъ. И Робине является сторонникомъ идеи развитія не только органической, но и неорганической природы, такъ какъ для Робине не только растенія, но и минералы одушевлены. Любопытно, что въ человѣческомъ организмѣ Робине допускаетъ превращеніе психическихъ энергій въ физическія и обратно. Мысль о приложимости закона сохраненія энергіи въ области жизнедѣятельности организма и теперь еще нуждается въ опытномъ подтвержденіи. Впрочемъ, количество энергій въ отдѣльномъ организмѣ, по мнѣнію Робине, непостоянно, можетъ увеличиваться и уменьшаться. Рядомъ съ 5 внѣшними чувствами Робине ставитъ 6-е нравственное чувство, дозволяющее человѣку различать добро отъ зла. Удовольствіе и страданіе въ жизни организма тѣсно связаны, и на этомъ основаніи Робине присоединяется къ оптимистическому ученію Лейбница въ Теодицеѣ, о томъ, что нашъ міръ лучшій изъ возможныхъ міровъ, ибо если бы въ мірѣ было больше страданій и наоборотъ -

слѣдовательно лучшимъ міръ не могъ бы быть|см.Ланге и Ибервегъ|.

Изъ предыдущаго изложенія ясно, что представители разсмотрѣнной группы мыслителей: Кондильякъ, Бонне, Бюффонъ и Робине не матеріалисты, но чатурализмъ ихъ находится въ тѣсной связи съ общимъ духомъ времени, съ господствомъ среди образованныхъ людей Франціи чисто механическаго міросозерцанія, и отъ ихъ ученій къ космологическому матеріализму былъ только одинъ шагъ.

Въ области этики въ томъ же духѣ, но радикальнѣе писали ГЕЛЬВЕЦІЙ и позднѣе ВОЛЬНЕЙ. Гельвецій замѣчателенъ своей теоріей страстей. Въ сочиненіяхъ „De l'esprit" |1788| и „De l'homme" |1772| онъ проводитъ мысль, что полное подавленіе страстей въ человѣкѣ ведетъ къ отупѣнію. Страсть оплодотворяетъ духъ, хотя и не нуждается въ направленіи. Единственнымъ практическимъ мотивомъ дѣятельности человѣка является себялюбіе, хотя хорошій человѣкъ преслѣдуя свои интересы, старается не нарушать интересовъ другихъ. Высшею нормою жизни является общее благо. Гельвецій горячо проповѣдуетъ распространеніе образованія въ массахъ, ограниченіе эксплоатаціи рабочей силы и т.п. Однако "содержаніе предложеній Гельвеція, говоритъ Ибервегъ, лучше, чѣмъ ихъ обоснованіе". Въ теоретическихъ воззрѣніяхъ своихъ Гельвецій приближается къ Локку и Вольтеру, хотя находится уже и подъ вліяніемъ Юма, ибо всѣ душевныя явленія сводитъ къ впечатлѣніямъ и идеямъ.

Всѣ эти писатели, есть не прямо, то косвенно, содѣйствовали развитію того крайняго матеріализма и атеизма, которое нашло себѣ вскорѣ столь полное и окончательное выраженіе въ знаменитой " Système de la nature "сочиненіи вышедшемъ анонимно, и авторомъ котораго впослѣдствіи оказался другъ Дидро и всѣхъ энциклопедистовъ баронъ ГОЛЬБАХЪ, писавшій свое произведеніе какъ кажется въ сотрудничествѣ съ нѣкоторыми пріятелями.|относительно Дидро существуетъ подозрѣніе, что и онъ былъ причастенъ этой работѣ. написанной превосходнымъ стилемъ.|Тотъ заключительный аккордъ отрицательно-раціоналистическихъ доктринъ, который звучитъ въ системѣ природы, былъ подготовленъ длиннымъ рядомъ прелюдій, замѣчавшихъ отдѣльные его моменты. По этому поводу Альб.Ланге говоритъ:

" Если бы въ нашемъ планѣ можно было прослѣдить одиночныя развѣтвленія матеріалистическаго міросозерцанія во всѣхъ его теченіяхъ, разсмотрѣть большую и меньшую послѣдовательность мыслителей и писателей, которые то лишь случайно содѣйствовали матеріализму, то все болѣе и болѣе приближались къ нему, путемъ постепеннаго развитія, то, наконецъ,

обнаруживали рѣшительно матеріалистическое настроеніе такъ сказать противъ воли, - то никакая другая эпоха не представила бы намъ столь богатаго матеріала, какъ вторая половина восемнадцатаго столѣтія и никакая другая страна не заняла бы столько мѣста въ нашемъ положеніи, какъ Франція|I, 332|.

"Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral" |1770| является дальнѣйшимъ, болѣе широкимъ космологическимъ развитіемъ и болѣе глубокимъ и строгимъ обоснованіемъ тѣхъ взглядовъ, которые излагалъ въ своихъ сочиненіяхъ Ламеттри.

" Система природы, говоритъ Ланге, съ ея прямымъ честнымъ языкомъ, съ ея почти нѣмецкимъ ходомъ мысли и ея доктринерски-подробнымъ изложеніемъ, сразу представила ясный результатъ всѣхъ дробившихъ въ умахъ мыслей времени и этотъ результатъ въ своей твердой законченности оттолкнулъ даже тѣхъ, которые наиболѣе содѣйствовали его достиженію. Ламеттри испугалъ Германію. "Система природы-" испугала Францію. Если тамъ поражало легкомысліе, которое до глубины души противно нѣмцамъ, то здѣсь ученая серьезность книги навѣрное содѣйствовала, отчасти тому раздраженію, которое ее встрѣтило." |I,333|.

Баронъ ГОЛЬБАХЪ|1723-1789| былъ родомъ нѣмецъ, но въ ранней молодости прибылъ въ Парижъ, совершенно сжился съ французами и сталъ благодаря богатству и энергіи обширнымъ познаніямъ, систематичности мысли и прямодушному характеру центромъ философскаго кружка энциклопедистовъ: кромѣ системы природы онъ написалъ позднѣе еще нѣсколько сочиненій аналогичнаго содержанія.

Въ предисловіи къ Системѣ природы высказывается мысль, что человѣкъ несчастливъ только потому, что плохо знаетъ природу, что умъ его заражонъ предразсудками и заблужденіями.

" Отъ заблужденія происходятъ позорныя оковы, которыя тираны и жрецы съумѣли повсюду наложить на націи; отъ заблужденія произошло рабство, которымъ удручены были націи; отъ заблужденія - ужасы религіи, которые обусловливаютъ то, что люди тупѣли въ страхѣ или въ фанатизмѣ, убивали другъ друга изъ за химеръ. Отъ заблужденія происходятъ вкоренившаяся злоба и жестокія преслѣдованія, постоянное кровопролитіе и возмутительныя трагедіи, сценою которыхъ должна была стать земля во имя интересовъ неба". |см.у Ланге, I, 336|.

Отсюда задача книги: разсѣять туманъ предразсудковъ и внушить че-

ловѣку уваженіе къ своему разуму - Природа есть великое цѣлое; существа, которыя полагаются внѣ природы,-созданія воображенія человѣка. Человѣкъ есть физическое существо, его нравственное существованіе лишь нѣкоторая сторона физическаго. Какъ физическое существо, человѣкъ дѣйствуетъ лишь подъ вліяніемъ чувственности. Во всѣхъ недостаткахъ нашихъ понятій виноватъ недостатокъ опыта.

Весь міръ ничто иное, какъ матерія и движеніе, безконечная цѣпь причинъ и дѣйствій. Каждая вещь въ силу своей особенной природы способна къ извѣстнымъ движеніямъ. Движенія лежатъ въ основаніи и роста растеній и животныхъ и "интеллектуальнаго возбужденія человѣка". Сообщеніе движеній отъ одного тѣла къ другому подчинено необходимымъ законамъ. Дѣйствіе всегда вызываетъ противодѣйствіе. Между такъ называемыми царствами природы происходитъ постоянный обмѣнъ и круговоротъ частицъ матерій. Притяженіе и отталкиваніе суть силы, отъ которыхъ зависитъ соединеніе и раздѣленіе частицъ въ тѣлахъ, въ нравственной области это любовь и ненависть|Эмпедоклъ|. Всѣ движенія необходимы, всѣ дѣйствія необходимо вытекаютъ изъ причинъ. Даже "въ ужасныхъ потрясеніяхъ, которыя охватываютъ иногда политическія общества и нерѣдко причиняютъ ниспроверженіе государства, не существуетъ ни одного дѣйствія ни одного слова, ни одной мысли, ни одного движенія воли, ни одной страсти въ дѣйствующихъ лицахъ, участвующихъ въ революціи, какъ въ роли разрушителей, такъ и въ роли жертвъ - которыя не были бы неоходимы, которыя не дѣйствовали бы, какъ они должны дѣйствовать, которыя не производили бы неминуемо слѣдствій, которыя они должны произвести согласно положенію, занимаемому дѣйствующими лицами въ этой нравственной бурѣ.

Поэтому въ природѣ нѣтъ ни чудесъ, ни безпорядка. Понятіе о безпорядкѣ, случаѣ какъ и разумѣ, дѣйствующемъ цѣлесообразно мы почерпаемъ единственно изъ себя. Мы называемъ случайными дѣйствія, связи которыхъ съ причинами не видимъ. Съ своей точки зрѣнія Гольбахъ опровергаетъ Декарта, Лейбница и Мальбранша. Одинъ Беркли доставляетъ ему большія затрудненія и онъ сознается, что эту экстравагантнѣйшую систему всего труднѣе опровергнуть",- конечно потому, что все матеріальное, не исключая и движенія, она признаетъ представленіемъ человѣческаго ума и этимъ отнимаетъ у матеріализма твердую почву подъ ногами. |см:подробнѣе у Ланге|."Этика Гольбаха строга и чиста, говоритъ Ланге, хотя онъ и не восходитъ выше понятія благополучія". "То, что у Ламеттри представляется разсѣяннымъ, небрежно набросаннымъ, перемѣшаннымъ съ легкомысленными

замѣчаніями, то здѣсь является очищеннымъ, приведеннымъ въ порядокъ и изложеннымъ систематически, съ строгимъ устраненіемъ всего низкаго и вульгарнаго."

Такъ душа есть ничто иное, какъ мозгъ, то и добродѣтель входитъ въ человѣка постепенно чрезъ глаза и уши. Понятіе о Богѣ опровергается въ 14 главахъ, которыя Ланге называетъ скучными и схоластическими."Религія считается не только не основою нравственности, но морально пагубною. Она обѣщаетъ прощеніе злымъ, а добрыхъ подавляетъ излишкомъ требованій. Благодаря религіи добрые, т.е. счастливые, до сихъ поръ тиранили несчастныхъ.Лишь потому мы видимъ столько преступленій на землѣ, что все сговорилось дѣлать людей преступными и порочными. Ихъ религіи, правительство, воспитаніе, примѣры - все неодолимо побуждаетъ ихъ къ злу. Тщетно проповѣдывать добродѣтель въ обществахъ, въ которыхъ порокъ и преступленіе постоянно увѣнчиваются и награждаются, а самыя гнусныя преступленія показываются лишь въ тѣхъ, кто слабъ.". Гольбахъ развиваетъ далѣе мысль Ламеттри, что въ интересахъ самого общества необходимо проповѣдовать въ немъ атеизмъ. Истина не можетъ вредить. Впрочемъ мысль должна быть безусловно свободна."Пусть люди вѣрятъ, чему хотятъ и учатся, чему могутъ".

Въ заключеніе, природа и ея дочери-добродѣтель, разумъ и истина провозглашаются единственными божествами, которымъ подобаетъ и ѳиміамъ и поклоненіе."Такимъ образомъ, говоритъ Ланге, система природы послѣ разрушенія всѣхъ религій въ поэтическомъ порывѣ сама приходитъ снова къ своего рода религіи".

Таковы основные догматы французской философіи XVIII в. въ кульминаціонномъ пунктѣ ея развитія. Начавъ съ скептицизма, французская философія прошла чрезъ стадіи спиритуалистическаго догматизма и мистицизма, въ ученіяхъ Декарта и Мальбранша, повернула подъ вліяніемъ англичанъ къ натурализму, деизму и сенсуализму, и выродилась наконецъ, въ систему крайняго догматическаго матеріализма и атеизма. Даже Вольтеръ былъ возмущенъ крайними выводами Системы природы и на нѣкоторые ея пункты напалъ съ ожесточеніемъ, въ особенности на нѣкоторыя этическія положенія Гольбаха, напр. на ту главу, въ которой отрицается безпорядокъ въ природѣ. Вольтеръ еще въ своемъ Кандидѣ послѣ Лиссабонскаго землетрясенія, поразившаго всю Европу и о которомъ Кантъ писалъ, напалъ на оптимизмъ и косвенно на Лейбница, считая невозможнымъ примирить зло въ мірѣ съ мудростію, благостію и всемогуществомъ Божіимъ.

Повтому Вольтера возмутило ученіе, отрицавшее объективную цѣну без порядка и зла въ природѣ. "Остается показать источникъ безпорядка, но самый безпорядокъ на лицо", говоритъ онъ. Такимъ образомъ, какъ справедливо указываетъ Ланге, система природы испугала даже свободныхъ мыслителей и вольнодумцевъ Франціи.

Какъ бы заранѣе предвидя слѣдствія абсолютнаго отрицанія, до которыхъ долженъ былъ дойти французскій раціонализмъ на скептической подкладкѣ, приправленный аргументами, основанными на послѣднихъ открытіяхъ естествознанія, одинъ изъ мыслителей Франціи, стоящій во многихъ отношеніяхъ особнякомъ отъ всѣхъ прочихъ, еще въ половинѣ движенія въ концѣ 40 годовъ XVIII ст. выступилъ съ своеобразнымъ протестомъ противъ всего образовательнаго движенія эпохи, противъ преувеличенныхъ обѣщаній науки и цивилизаціи. Мы разумѣемъ Жанъ Жака Руссо|1712-1778|, и если только принять во вниманіе, какія бѣдствія, какіе ужасы междоусобицы и какія несчастія кровопролитія готовила Франціи революція, апогей развитія и торжества разума, и какъ кратковременны и шатки будутъ въ концѣ концовъ пріобрѣтенія свободы, при нравственной разнузданности массъ, то преду - бѣжденія Ж.Ж.Руссо противъ современной ему цивилизаціи представляются пророческими и не столь обидными для человѣчества, какими они показались многимъ въ XVIII ст. Ученія Руссо настолько извѣстны, что подробно излагать ихъ я считаю излишнимъ. Скажу только, что въ своемъ "Discours sur les sciences et les arts" въ 1750 г., въ "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes" 1753|въ "Contrat social", въ Эмилѣ|1762| и въ другихъ сочиненіяхъ Ж.Ж.Руссо является одновременно и сыномъ вѣка своего и протестантомъ - отрицателемъ его. Идеалъ „естественной жизни органически связанъ съ борьбою противъ господства церкви, государства, искусственныхъ формъ и нормъ жизни, съ которыми вели жестокую борьбу и другіе современники Руссо во Франціи и въ тоже время въ своеобразной формулировкѣ, которую Руссо далъ этому идеалу, онъ является однако, отрицаніемъ всѣхъ тѣхъ орудій, путей средствъ, при помощи которыхъ велась борьба съ существующими уклоненіями отъ естественной нормы, протестомъ противъ господства разума, науки, искусствъ и всѣхъ устоевъ новѣйшей цивилизаціи. Руссо искалъ критерія истины и правды не въ умѣ, а въ чувствѣ, не въ построеніяхъ науки, а въ природномъ здравомъ смыслѣ не въ худо - жественномъ изощреніи дѣйствительности, чрезъ преломленіе ея сквозь приаму воображенія, а въ абсолютной безъискусственности и неиспорченности

первобытнаго существованія.

Руссо во Франціи играетъ роль, нѣсколько сходную съ ролью Т Рида въ Англіи, разница та, что благодаря радикализму французовъ реакція въ Руссо сказалась больше чѣмъ въ Ридѣ, но ,вѣдь, и отрицаніе французскихъ матеріалистовъ и атеистовъ было гораздо энергичнѣе и радикальнѣе, чѣмъ въ уравновѣшенномъ и абсолютн скептицизмѣ англійскихъ деистовъ и Юма. Одно можно сказать: и въ Англіи и во Франціи во 2-й половинѣ XVШ ст.являются представители разочарованія въ абсолютной силѣ разума, является призывъ къ здравому смыслу и непосредственному чувству. И во Франціи и въ Англіи эта реакція особенно возрастаетъ послѣ ужасовъ французской революціи и снова вызываетъ движеніе въ сторону спиритуализма во Франціи, въ сторону умѣреннаго и ортодоксальнаго эмпиризма въ Англіи. Естественный инстинктъ предостерегалъ человѣчество противъ крайностей догматическаго раціонализма и критическаго эмпиризма. Съ одной стороны, критицизмъ англичанъ въ лицѣ Юма довелъ дѣло до того, что кромѣ впечатлѣній и ихъ копій |идей| ничего реальнаго не оказывалось возможнымъ допустить, и лучшія вѣрованія человѣчества утратили всякій смыслъ на почвѣ абсолютнаго"феноменализма". Съ другой стороны раціоналистическій догматизмъ французовъ, разрѣшивъ все существующее также въ ощущенія, но придавая имъ объективную вѣру, отвергъ все сверхчувственное во имя грубо чувственнаго, видимаго и осязаемаго, во имя матеріи и ея движеній.

Очевидно, существенный результатъ обоихъ движеній былъ сходный и лежалъ всецѣло въ области теоріи познанія - „все знаніе сводится къ ощущеніямъ| ощущенія внѣшнихъ чувствъ, единственный критерій дѣйствительно существующаго", таковъ общій обоимъ направленіямъ итогъ философіи. Но ощущенія или чисто субъективны - тогда получается въ результатѣ скептицизмъ Юма или они объективны т.е. выражаютъ подлинную природу вещей, и тогда въ результатѣ получается матеріалистическая система природы Гольбаха. Ридъ выступаетъ съ протестомъ противъ субъективизма Юма во имя здраваго смысла, не могущаго оставаться на признаніи реальности однихъ ощущеній безъ ощущающихъ и ощущаемыхъ субстанцій. Руссо всю жизнь ратовалъ противъ сенсуалист.объективизма франц.мыслителей во имя чувства и того же здраваго смысла, не мирящихся съ предположеніемъ относительности и матеріальности идеаловъ человѣческой дѣятельности. Но это были произвольныя и нѣсколько наивныя отрицанія, направленныя противъ неотразимыхъ, повидимому, доводовъ разума. Во имя тѣхъ крайнихъ по своей и односторонности подозрительныхъ конечныхъ выводовъ, къ которымъ они при-

вели. Можно было серіозно побѣдить скептизмъ Юма и матеріализмъ Ламетри и Гольбаха не призывомъ къ добрымъ чувствамъ, а къ утраченной непосредственности и здравому смыслу, а лишь болѣе глубокой ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ДОКТРИНОЙ ЗНАНІЯ, которая бы подорвала въ корнѣ и самонадѣянныя построенія догматическихъ мыслителей и грустныя разочарованія скептиковъ. Нужна была новая теорія знанія; новая по существу метафизика, новая болѣе глубокая и основательная этическая система. И эту задачу полной реформы философіи, столь необходимой въ концѣ XVIII в. геніально осуществилъ Иммануилъ Кантъ. Въ слѣдующей лекціи мы попробуемъ кратко резюмировать результаты его работы и показать ихъ значеніе по отношенію и къ прошедшему и къ будущему новой философіи.

ЛЕКЦІЯ X.

Задачею небольшого курса моего было познакомить Васъ съ основными вопросами философіи XVII и XVIII в. Этотъ періодъ такъ называемой новой, докантовской философіи, начиная съ Бэкона, представляетъ собою законченную эпоху въ развитіи европейской мысли и по задачамъ и по пріемамъ ихъ обсужденія. Съ Канта начинается новая эпоха, продолжающаяся и до сихъ поръ, ибо философія Канта выдвинула рядъ новыхъ вопросовъ, указала на совершенно новые методы ихъ рѣшенія и породила рядъ чуждыхъ предшествующей эпохѣ философскихъ интересовъ. Поэтому новѣйшая философія, начиная съ Канта, часто противополагается новой философіи XVII и XVIII в. какъ совокупность явленій смысла новаго порядка.

Въ сегодняшней, заключительной, лекціи я и намѣренъ выяснить въ существенныхъ и общихъ чертахъ, что новаго внесъ въ философію Кантъ, какова была его роль по отношенію къ предшествующей и къ послѣдующей философіи и какія перспективы открываются для философіи въ ближайшемъ будущемъ. Сначала, однако, подведу общіе итоги предшествующему изложенію. Мы поймемъ значеніе Канта, только если отдадимъ себѣ ясный отчетъ въ томъ, что недоставало въ предшествовавшей философіи.

Основные вопросы философіи XVII и XVIII в., какъ выяснилось изъ анализа цѣлаго ряда крупныхъ философскихъ системъ и отдѣльныхъ болѣе или менѣе законченныхъ ученій, касались главнымъ образомъ теоріи знанія. Новая философія была реакціей противъ средневѣковаго строя мысли и жизни европейскихъ народовъ. Въ средніе вѣка эти народы жили преимуще-

ственно религіозными и отчасти политическими интересами и въ разработкѣ проблемъ науки и философіи не только въ общемъ не опередили древніе народы, но отчасти даже отстали отъ нихъ. Многіе научныя истины и открытія, а также глубокія обобщенія философіи, пріобрѣтенныя въ древности, были забыты, невѣрно и тенденціозно перетолкованы и лишь случайно, ощупью инстинктивно были сдѣланы въ XV в. нѣкоторыя важныя открытія и изобрѣтенія, которыя дали толчокъ дальнѣйшимъ научнымъ изслѣдованіямъ и привели въ XVI ст. къ астрономической системѣ Коперника и къ попыткамъ создать на почвѣ этого ученія новое философское міросозерцаніе. Съ XVII в европейская философія задается уже вполнѣ сознательно цѣлью выработать новую теорію познанія природы и человѣка, систематически разработать начало науки; облегчить и ускорить процессъ изученія природы для того, что бы воспользовать ожидаемыми открытіями для усовершенствованія личной и общественной жизни. Нечаянныя и неожиданныя открытія, сдѣланныя въ предшествующіе два вѣка внушили мыслителямъ начала XVII в. глубокую вѣру въ силу человѣческаго разума и этою вѣрою въ необъятныя силы разума проникнута философія XVII в. и отчасти XVIII в. Лучшія наиболѣе оригинальныя философскія произведенія этого времени посвящены изслѣдованію средствъ. элементовъ и путей дѣятельности РАЗУМА. Другія крупныя произведенія задаются, вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣлью, на почвѣ новыхъ ученій о разумѣ, положить начало и новому РАЦІОНАЛЬНОМУ т.е. на началахъ разума основанному міросозерцанію. Новой метафизикѣ бытія Бога, природы и человѣка, на тѣхъ же началахъ разума дѣлаются попытки критики положительной религіи, опыты основанія естественной религіи, естественной морали и философіи права.

Но съ самаго начала, какъ мы видѣли взглядъ мыслителя на человѣческій разумъ, на основы, элементы и методы раціональнаго познанія расходятся въ ДВУХЪ главныхъ направленіяхъ. Образуются двѣ главныя философскія школы- эмпирико-натуралистическая съ Бэкономъ во главѣ и метафизическая съ Декартомъ во главѣ. Возникаетъ капитальный вопросъ ,откуда разумъ черпаетъ основы для своего познанія , гдѣ источники его безразличнаго могущества: въ опытѣ или въ прирожденныхъ разуму идеяхъ и какими методами должно разработывать проблемы науки и философіи - эмпирическимъ и апостеріорнымъ , или метафизическимъ и апріорнымъ? Сначала обѣ доктрины стоятъ въ рѣзкой обособленности другъ отъ друга и порождаютъ два абсолютно противоположныя міросозерцанія - СПИРИТУАЛИСТИЧЕСКУЮ систему Декарта и МАТЕРІАЛИСТИЧЕСКОЕ ученіе Гоббеса. Но весьма скоро

въ обоихъ міросозерцаніяхъ усматриваются внутреннія противорѣчія, логическія несообразности и фактическіе пробѣлы. Являются новыя ученія о знаніи и метафизическія построенія, въ которыхъ дѣлаются попытки исправленія этихъ недостатковъ, ограниченія недостаточно обоснованныхъ выводовъ, примиренія двухъ противоположныхъ доктринъ знанія и бытія, насколько каждая изъ нихъ содержитъ въ себѣ элементы истины. Въ системѣ Спинозы апріорная спиритуалистическая метафизика какъ бы дѣлаетъ уступки натурализму англичанъ, Богъ и природа сближаются, дѣлается попытка объяснить все существующее изъ механическаго развитія одной субстанціи, обладающей различными аттрибутами. Въ ученіи Локка дѣлаются наоборотъ уступки Декартовскому міросозерцанію. Внутренній опытъ |рефлексія| признается самостоятельнымъ источникомъ знанія на ряду съ внѣшнимъ опытомъ, воспріятія внѣшнихъ чувствъ признаются субъективными и познаніе матеріальной субстанціи природы объявляется не болѣе легкимъ, чѣмъ познаніе духовной субстанціи. Обѣ субстанціи открываются намъ только въ своихъ явленіяхъ, но самая возможность существованія двухъ субстанцій уже не отрицается какъ у Гоббеса. Рядомъ съ этимъ Лейбницъ дѣлаетъ грандіозную попытку примирить два направленія раціоналистической философіи - метафизическое и натуралистическое въ ученіи о монадахъ, примирить монизмъ и дуализмъ гипотезою безконечнаго множества субстанцій, доктриною плюрализма. Декартовское ученіе о прирожденныхъ идеяхъ и Локково ученіе о чисто опытномъ происхожденіи всякаго знанія находитъ какъ будто бы почву для примиренія въ ученіи Лейбница о потенціальныхъ познавательныхъ силахъ монадъ, которыя раскрываются лишь благодаря постепенному механическому процессу развитія внутреннихъ силъ монады. Въ XVIII в. сближеніе двухъ основныхъ направленій и взаимныя уступки ихъ становятся еще замѣтнѣе. Въ Германіи Вольфъ и его школа разрабатываетъ параллельно раціональную и эмпирическую психологію, признавая и раціональную и эмпирическую науку вообще. Во Франціи картезіанскія традиціи прихотливо комбинируются съ основными посылками англійскаго эмпиризма. Въ Англіи на почвѣ эмпирической теоріи знанія выстраивается своеобразная идеалистическая система Беркли и скептическая субъективная метафизика Юма. Роли какъ будто перемѣняются. На почвѣ англійскаго эмпиризма выростаетъ идеализмъ и спиритуализмъ, на почвѣ французскаго метафизическаго догматизма складывается чисто матеріалистическое міросозерцаніе |въ XVII в. было наоборотъ|. Но какъ я уже показалъ въ прошлой лекціи въ конечныхъ итогахъ англійской и французской философіи замѣчается нѣчто

общее: во 1| глубокая вѣра въ то, что непосредственно человѣческій ра - зумъ не обладаетъ никакимъ другимъ матеріаломъ знанія, кромѣ ощущеній или впечатлѣній нашихъ чувствъ: это ученіе эмпирической школы, повидимому, окончательно беретъ верхъ надъ Декартовскимъ ученіемъ о прирожденныхъ идеяхъ, 2| господствующимъ въ Англіи и во Франціи становится убѣжде - ніе, что весь процессъ существованія и развитія міра и человѣческаго сознанія чисто механическій, сводимый на простѣйшіе законы движенія. Это основоположеніе Декартовской философіи, чрезъ Гоббеса и Локка, ус - воивается и всѣми англійскими мыслителями и ведетъ къ образованію меха- нической теоріи ассоціаціи идей.

Спорнымъ остается лишь вопросъ о томъ, должно ли придавать нашимъ ощу - щеніямъ ихъ механическимъкомбинаціямъ только субъективное значеніе, какъ думалъ Декартъ, или и объективное, какъ думали Бэконъ и Гоббесъ. Пер - вое рѣшеніе вопроса со времени Локка принимается большинствомъ англій - скихъ мыслителей, а именно оно приводитъ сначала къ идеалистическому ученію Беркли къ невозможности познанія матеріи, а затѣмъ и къ скепти - ческому міросозерцанію Юма о невозможности познанія субстанцій и реаль - ныхъ силъ вообще. Второе рѣшеніе вопроса , въ смыслѣ объективности о - щущеній, приводитъ во Франціи къ построенію самыхъ радикальныхъ мате - ріалистическихъ и атеистическихъ системъ - Ламеттри и Бар. Гольбаха, при - знающихъ одну только реальность матеріи и ея движеній. Та и другая край - ность вызываютъ реакцію разочарованія въ силахъ человѣческаго разума разрѣшить собственными его средствами (разрѣшить) основныя проблемы ме - тафизики и раздается призывъ къ здравому смыслу и непосредственному чув - ству. Въ Англіи представителемъ этой реакціи является Т. Ридъ съ своей теоріей "common sense" , во Франціи Ж. Ж. Руссо со своимъ сомнѣніемъ въ могуществѣ науки и человѣческаго ума.

Такимъ образомъ начавъ съ безусловнаго довѣрія къ человѣческому разуму, новая философія испробовала его силы въ разнообразныхъ направ - леніяхъ, но принуждена была при этомъ все болѣе и болѣе разочаровывать - ся въ его абсолютномъ могуществѣ, все болѣе и болѣе ограничивать его кругозоръ. Начавъ съ самыхъ смѣлыхъ попытокъ опредѣленія внутренней при - роды или субстанціи Бога, человѣческаго духа и матеріи, она приходила все болѣе и болѣе къ убѣжденію о невозможности познанія міровыхъ суб - станцій, въ необходимости ограничить все знаніе предѣлами непосредствен - но данныхъ въ опытѣ явленій, при чемъ эти явленія признавались то чисто

психическими, а чисто ФИЗИЧЕСКИМИ и потому уполномочивающими лишь къ отрицанію всѣхъ тѣхъ субстанцій, которыя недоступны чувственному познанію тѣхъ сверхчувственныхъ началъ - Бога и души, въ реальномъ существованіи которыхъ такъ глубоко были убѣждены первые представители новой философіи. КУДА БЫЛО ИДТИ ДАЛЬШЕ ? Съ одной стороны въ ученіяхъ Беркли и Юма отрицалась возможность доказать реальное бытіе вещества, природы и ея независимыхъ отъ человѣческаго ума законовъ, съ другой стороны въ ученіяхъ французскихъ матеріалистовъ абсолютно отрицалось реальное существованіе человѣческой души и Бога, и если нѣкоторые крупные мыслители во Франціи еще допускали существованіе Бога и безсмертіе души, то лишь какъ необходимые постулаты нравственнаго сознанія, какъ удобныя для жизни гипотезы творческой мысли человѣка (Вольтеръ). Англичане въ половинѣ XVIII в. также отрицали возможность доказать бытіе души и Бога, хотя и объявили себя сторонниками непосредственной религіозной вѣры.

Очевидно ДѢЛО РАЗУМА И ЕГО ПРЕДПОЛАГАЕМАГО ВСЕМОГУЩЕСТВА БЫЛО ОТЧАСТИ ПОТЕРЯНО. А между тѣмъ науки опыта гигантскими шагами шли впередъ на пути къ познанію скрытаго механизма явленій природы. Математика и механика, физика и астрономія быстро развивались, благодаря открытіямъ Декарта, Лейбница, Ньютона. Химія въ свою очередь подъ вліяніемъ толчка, даннаго Бойлемъ въ XVII в. продолжала успѣшно развиваться въ XVIII в. Пристли открылъ кислородъ, а знаменитый французскій химикъ Лавуазье окончательно упрочилъ теорію газовъ и ихъ соединеній. Франклинъ и рядъ другихъ ученыхъ разрабатывали теорію электричества. [illegible] положилъ начало новой ботаникѣ. Науки о животныхъ и въ особенности физіологія также развивались со времени открытія кровообращенія (Гарвей), и мы говорили уже въ прошлый разъ о трудахъ въ области біологіи [illegible] французскихъ натуралистовъ, напр. [illegible]. Въ [illegible] не можемъ входить обозрѣніе всѣхъ успѣховъ [illegible] наукъ въ XVIII в., мы хотимъ только отмѣтить фактъ, что [illegible] природы [illegible] отчасти [illegible] философ- [illegible] предусмотрѣли и обѣщали въ будущемъ [illegible] рѣшенія проблемъ [illegible] въ разрѣшеніи самыхъ [illegible] и коренныхъ проблемъ [illegible] самомъ разумѣ, его природѣ, происхожденіи и силахъ, не замѣчалось [illegible] успѣха, одно разочарованіе слѣдовало за другимъ, одна позиція за другою утрачивалась, одно понятіе за другимъ подтачивалось психологической критикой и почва становилась все болѣе и болѣе зыбкой. Естественно возникалъ вопросъ: Шло ли изслѣдованіе разума надле-

жащимъ путемъ. Не были сдѣланы какіе нибудь крупные промахи въ использованіи его отправленій, его силъ, — основъ и элементовъ его дѣятельности? Если разумъ человѣческій дѣлалъ столько успѣшныхъ завоеваній въ своемъ приложеніи къ изслѣдованію явленій природы, то значитъ все таки могущество его велико, но гдѣ предѣлы этого могущества: благодаря какимъ своимъ свойствамъ онъ такъ силенъ въ разрѣшеніи однихъ вопросовъ знанія и такъ безсиленъ въ разрѣшеніи другихъ? Предстояло подвергнуть человѣческій разумъ новой болѣе широкой и всесторонней критикѣ, принявъ во вниманіе всѣ наличные факты его успѣховъ и пораженій. И эту именно задачу взялъ на себя Кантъ, сначала въ "Критикѣ чистаго |теоретическаго| разума" затѣмъ въ "Критикѣ практическаго разума" и "Критикѣ силы сужденія". Чтобы исполнить такую трудную задачу нуженъ былъ умъ глубокій и оригинальный, нуженъ былъ человѣкъ съ широкими и разносторонними познаніями, не только въ области философіи своего времени но и въ области математики и естественныхъ наукъ, способный охватить и понять всю умственную работу своего вѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ не только терпѣливый, трудолюбивый, настойчивый и сосредоточенный въ себѣ, чтобы достигнуть въ результатѣ не только геніальныхъ догадокъ и блестящихъ гипотезъ о причинахъ ошибокъ своихъ предшественниковъ и о средствахъ ихъ исправленія, но и основательныхъ во всѣхъ частностяхъ придуманныхъ строго и убѣдительно обоснованныхъ положеній, способныхъ устранить все сдѣланное ранѣе и дать новую точку исхода для будущихъ работъ по философіи. Всѣ указанныя качества ума и характера, глубина и оригинальность мысли, широта и разносторонность познаній, чуткость пониманія, необыкновенное трудолюбіе, терпѣніе и настойчивость соединились въ личности скромнаго профессора Кенигсбергскаго университета, Иммануила Канта.

Кантъ род. въ Кенигсбергѣ въ 1724 г., фамилія его была шотландскаго происхожденія. Отецъ его занимался сѣдельнымъ ремесломъ, мать воспитывала его въ строго религіозномъ духѣ, распространенномъ въ то время піэтизма. Въ университетѣ Кантъ занимался философіей, математикой богословіемъ. По окончаніи курса, въ 1746 -55 г. онъ былъ домашнимъ учителемъ въ различныхъ семействахъ между прочимъ у графа Кейзерлинга. Съ 1755 г. онъ начинаетъ преподаваніе въ Кенигсбергскомъ универ. въ качествѣ доцента. Профессуру ему удалось получить лишь въ 1770 г. когда ему было уже 46 л. и до этого Канта постоянно бѣдствовалъ матеріально, поддерживаемый изрѣдка друзьями. А между тѣмъ онъ читалъ лекціи и по математикѣ и по физикѣ, и по астрономіи и погеографіи, преподавалъ естествозна-

знаніе, богословіе, этику, логику, метафизику, философію, энциклопедію философіи и въ этой строгой школѣ жизни и знанія сложился его разно - сторонній и глубокій умъ, его твердый и уравновѣшенный характеръ. Пре - подаваніе въ Университетѣ онъ продолжалъ 44 года, до осени 1797 г., когда старческая слабость заставила его прекратить чтеніе лекцій. Жизнь онъ велъ самую скромную, умѣренную и правильную и въ теченіи 30 лѣтъ не выѣзжалъ за предѣлы родного сво-го города. Умеръ онъ отъ старческаго изнеможенія въ 1804 г., "Критика чистаго разума" появилась только въ 1781 г., когда Канту было 57 лѣтъ, "Критика практическаго разума въ 1788 г., "Критика силы сужденія" въ 1790 г. Въ мой планъ не входитъ подроб - ное изложеніе дѣятельности и ученій Канта, которыя уже были разсмотрѣны моимъ товарищемъ Л.М.Лопатинымъ.

Вся моя задача сводится лишь къ тому, чтобы указать общія и самыя выдающіяся услуги, оказанныя Кантомъ философіи своего вѣка. КРИТИЧЕСКІЙ оригинальный періодъ философской дѣятельности Канта начинается лишь съ конца 60-хъ годовъ, но, конечно, его "Критика разума" была подготовлена постепенно всѣмъ предшествующимъ періодомъ его учено-литературной дѣя - тельности, который и называется поэтому многими историками ГЕНЕТИЧЕСКИМЪ. Кантъ писалъ очень много и въ I-й періодъ дѣятельности начиная съ 1747 г., т.е. съ 23-лѣтняго возраста. Первыя его сочиненія относились къ об ласти механики и астрономіи и особенно знаменито его " *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* " 1755, появившаяся сначала безъ подписи - сочиненіе въ которомъ Кантъ объясняетъ происхожденіе планетной системы механически такъ, какъ его слѣдствіи объяснялъ его знаменитый Лапласъ, отчего и теорія эта, когда она вошла въ науку, названа была Канто-Лапласовской. Затѣмъ слѣдовалъ рядъ другихъ естественно-научныхъ сочиненій Канта, самаго разнообраз - наго содержанія, доказывающихъ и многосторонніе интересы мыслителя и основательность его работы. Но съ первыми чертами оригинальнаго міросо - зерцанія Кантъ выступаетъ лишь въ 1770 въ своей диссертаціи "О формѣ и началахъ міра чувственнаго и интеллигибельнаго". Послѣ этого онъ не писалъ ничего философскаго до 1781 г., когда издалъ свою "Критику чис- таго разума", составленную впрочемъ въ нѣсколько мѣсяцевъ. Такимъ обра - зомъ его собственное оригинальное міросозерцаніе вполнѣ сложилось лишь между 45 и 57 годами его жизни. Переворотъ въ его міровоззрѣніи начал- ся подъ вліяніемъ Юма между 1760-64 г. когда онъ ознакомился съ его сочиненіями. Ранѣе этого Кантъ былъ Вольфіанцемъ и Лейбниціанцемъ.

Въ концѣ 60-хъ годовъ онъ испыталъ на себѣ вліяніе только что изданныхъ "Новыхъ опытовъ" Лейбница' которые значительно умѣрили его увлеченіе эмпиризмомъ Юма, вліяніе же скептицизма Юма начало сказываться на Канта лишь съ начала 70-хъ годовъ. Сверхъ того на выработку философіи Канта оказали несомнѣнное вліяніе изъ нѣмецкихъ философовъ Крузіусъ, Ламбертъ и Тетенсъ; послѣдній и самъ впрочемъ находился подъ вліяніемъ диссертаціи Канта и разработывалъ далѣе проблемы, имъ поставленныя, изъ французскихъ Ж.Ж.Руссо, котораго Кантъ былъ большимъ почитателемъ, и отчасти Вольтеръ, изъ англійскихъ Ньютонъ и можетъ быть, отчасти Ридъ, хотя впрочемъ нѣмецкій переводъ изслѣдованія Рида "О человѣческомъ духѣ на началахъ здраваго смысла" появился только въ 1782 г. послѣ "Критики чистаго разума".

Таковы внѣшнія черты дѣятельности и развитія Канта, - что касается внутреннихъ, то мы не имѣемъ времени разсматривать генетическое развитіе сложнаго міросозерцанія великаго германскаго мыслителя и потому прямо обратимся къ результатамъ его работы и ихъ посильной оцѣнкѣ.

Великая заслуга Канта заключается въ томъ, что онъ пытался осуществить новый синтезъ эмпиризма и метафизической теоріи знанія путемъ дальнѣйшаго критическаго развитія ученія Лейбница о прирожденной организаціи ума. „*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*, говорилъ Лейбницъ, и вотъ Кантъ задался цѣлью изслѣдовать природу этого "прирожденнаго намъ интеллекта", этой прирожденной умственной организаціи. Онъ согласенъ съ эмпириками въ томъ, что все содержаніе нашего знанія извлекается нами изъ опыта, изъ ощущеній, но формы, въ которыя укладывается это содержаніе, прирождены , составляютъ неотъемлемую принадлежность разума по самой природѣ его и именно эти формы и даютъ порядокъ, единство, необходимость и всеобщность всѣмъ продуктамъ умственной дѣятельности человѣка, онѣ организуютъ пріобрѣтаемое изъ опыта содержаніе и служатъ поэтому неотъемлемыми условіями всякаго опыта.

О преобразованіи теоріи знанія въ этомъ духѣ мечталъ въ Германіи въ 60-хъ годахъ прошлаго вѣка не одинъ Кантъ. Іоганнъ ЛАМБЕРТЪ, находившійся послѣ съ Кантомъ въ оживленной перепискѣ, издалъ въ 1764 г. "Новый органонъ или мысли объ изслѣдованіи и начертаніи истины" въ 2 тт., а въ 1771 г. сочиненіе "Объ архитектоникѣ или теоріи простѣйшаго и перваго въ философскомъ и математическомъ познаніи." Ламбертъ, подобно Канту замышлялъ преобразованіе метода метафизики, какъ науки о границахъ че-

ловѣческаго познанія. Ламбертъ первый видѣлъ 2 различные источника знанія въ опытѣ и въ неразложимыхъ понятіяхъ разума, отождествляя контрастъ этихъ элементовъ съ противоположностью СОДЕРЖАНІЯ и ФОРМЫ познанія. Кантъ превзошелъ своего друга только тѣмъ, что нашелъ принципъ для анализа и выясненія формъ познанія" (Ибервергъ). Кантъ различаетъ въ человѣческомъ познаніи АНАЛИТИЧЕСКІЯ и разъяснительныя сужденія, въ которыхъ сказуемое заключено въ понятіи подлежащаго и не расширяетъ его содержанія, и СИНТЕТИЧЕСКІЯ, въ которыхъ сказуемое привноситъ въ подлежащее НОВОЕ содержаніе. Синтетическія сужденія могутъ быть АПОСТЕРІОРНЫМИ, утверждающими какое-либо новое для нашего ума соотношеніе предметовъ ОПЫТА и АПРІОРНЫМИ, независимыми отъ опыта и потому имѣющими не частное и специальное содержаніе, а характеръ НЕОБХОДИМОСТИ и всеобщности. Такія априорныя синтетическія сужденія Кантъ открылъ и въ математикѣ въ естествознаніи и задалъ себѣ вопросъ. "Какъ они возможны"? Эти сужденія очевидно предполагаютъ прирожденныя ВСЕОБЩІЯ и НЕОБХОДИМЫЯ ФОРМЫ всякаго представленія, взятыхъ изъ опыта. Такими формами являются въ области чувственнаго познанія ПРОСТРАНСТВО и ВРЕМЯ, въ области разсудочной дѣятельности извѣстныя ИДЕИ или КАТЕГОРІИ, подъ которыя подводятся всѣ данныя опыта. Таковы категоріи единства и множества, сущности и причинности, возможности и дѣйствительности, необходимости и т.д. Такъ, категорій Кантъ далъ 12, построивъ ихъ систему нѣсколько искусственно, схоластически, на почвѣ обычной въ формальныхъ логикахъ классификаціи сужденій. Заслуга его лежитъ не въ этой классификаціи, а въ сознаніи, что есть въ умѣ формы соединенія и сплачиванія воспріятій, которыя ПРЕДВАРЯЮТЪ всякій чувственный опытъ и служатъ предметомъ нашего непосредственнаго самосознанія, и въ глубокомъ анализѣ НѢКОТОРЫХЪ изъ этихъ формъ мышленія Ученія Декарта о самосознаніи и Локка о рефлексіи и внутреннемъ опытѣ, какъ источника особаго рода знанія, были Кантомъ плодотворно развиты и получили ЛОГИЧЕСКОЕ обоснованіе чрезъ анализъ состава сужденій нашего ума. Юмъ признавалъ идеи, соединяющія и сплачивающія впечатлѣнія нашего опыта только КОПІЯМИ внутреннихъ впечатлѣній сходства или одновременности (идея субстанціи), послѣдовательности и преемства (идея причинности). Но этимъ самымъ онъ лишилъ ихъ всякой ОБЪЕКТИВНОЙ цѣны, всякаго значенія объективныхъ и абсолютно необходимыхъ нормъ познанія. Самые законы для Юма нѣчто иное, какъ чисто субъективныя соединенія впечатлѣній нашего ума въ привычныя пріемства. Этотъ выводъ лишалъ всѣ построенія математики и естествознанія необходимаго и объективно достовѣрнаго

характера, что и фактамъ противорѣчило и могло поколебать вѣру въ объ
ективную цѣнность научнаго знанія. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ этой теоріи было
и ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОТИВОРѢЧІЕ. Если мы въ ассоціаціяхъ ума связываемъ
впечатлѣнія внѣшняго опыта по сходству смежности во времени и простран
ствѣ, причинности и т.д. то это дѣлается очевидно въ силу прирожденной
организаціи ума, и нельзя сказать, что представленія о сходствѣ, послѣ
довательности, причинности и др. подобныя возникаютъ у насъ послѣ того,
какъ мы открыли рядъ сходствъ, послѣдовательностей и причинностей, такъ
какъ мы открываемъ - то и живь потому, что ИЩЕМЪ ИХЪ, что умъ нашъ въ
силу прирожденной организаціи ищетъ тождества, различія, смежности и
причинной связи въ явленіяхъ опыта, данныхъ сознанію чрезъ посредство
ощущеній. У него есть несомнѣнно свои прирожденныя и НЕОБХОДИМЫЯ мѣрки
для распорядка явленій опыта и оттого то все наше опытное знаніе строго
упорядочено и объективно цѣнно. Эти мѣрки Кантъ назвалъ СУБЪЕКТИВНЫМИ
или ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫМИ формами познанія. |Трансцендентальными, ибо онѣ
пріобрѣтаются и познаются не изъ опыта, а независимо отъ него, *a priori*
И потому все его ученіе о знаніи есть субъективный или ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬ
НЫЙ ИДЕАЛИЗМЪ, какъ онъ самъ его называлъ. Конечно изъ изложенной точки
зрѣнія слѣдуетъ что означенныя субъективныя формы объединенія впечат-
лѣній опыта, хотя и суть необходимыя и априорныя формы нашего сознанія
и мышленія о явленіяхъ опыта, нисколько однако не раскрываетъ ихъ вну-
тренней независимости отъ нашего ума вообще, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ употреб-
леніе априорныхъ идей разума, т.е. такое, которое претендовало бы на поз-
наніе чего либо внутренней, АБСОЛЮТНОЙ природы вещей - незаконно. ВЕЩИ
въ себѣ, въ своей внутренней природѣ навсегда и безусловно скрыты отъ
насъ недоступны нашему теоретическому познанію. Поэтому если умъ нашъ
стремится переступить предѣлы опыта и отъ условнаго знанія перейти къ
безусловному, къ теоретическому познанію субстанцій Бога, души, міра,
то, что дозволенное притязаніе его должно было быть признано несостоя-
тельнымъ это сказать. Ни во внѣшнемъ, ни во внутреннемъ опытѣ за преді-
лы явленій этого опыта мы перешагнуть не можемъ и потому метафизика,
какъ наука о субстанціяхъ невозможна.

Вся роль метафизики сводится имъ къ указанію ГРАНИЦЪ и ПРАВИЛЬНА-
ГО УПОТРЕБЛЕНІЯ формъ дѣятельности разума въ примѣненіи къ обработкѣ
содержанія извлекаемаго изъ опыта и это пониманіе задачъ метафизики
Кантъ называетъ КРИТИЧЕСКИМЪ въ отличіе отъ прежняго, ДОГМАТИЧЕСКАГО.
И этого онъ назвалъ свое сочиненіе "Критикой" чистаго разума.

Въ "Критикѣ практическаго разума" Кантъ доказываетъ, что подобно тому, какъ есть въ теоретическомъ разумѣ апріорныяформы ПОЗНАНІЯ явленій міра, такъ есть въ практическомъ разумѣ человѣка апріорныя формы организаціи нашихъ впечатлѣній, явленій нашей ВОЛИ.

Формальное, всеобщее необходимое, начало нравственности есть КАТЕГОРИЧЕСКІЙ ИМПЕРАТИВЪ ДОЛГА, сознаваемое нами непосредственно абсолютное нравственное требованіе, выражающееся въ слѣдующей формулѣ: "Поступай такъ, чтобы правило твоей воли могло служить вмѣстѣ съ тѣмъ и началомъ всеобщаго законодательства". Способность самоопредѣленія воли на основаніи категорическаго императива Кантъ называетъ АВТОНОМІЕЙ воли. Но такъ какъ упомянутое категорическое требованіе подчиненія идеѣ долга или АБСОЛЮТНОМУ ЗАКОНУ ВОЛИ, было бы безсмысленно, если бы природа души не была сама абсолютная, если бы въ мірѣ не было абсолютнаго, высшаго начала и такого НРАВСТВЕННАГО порядка, въ силу котораго упомянутое внутреннее требованіе нашего разума согласовалось бы и съ объективнымъ устройствомъ міра и съ возможностью примѣненія упомянутаго закона къ дѣятельности и съ идеаломъ БЕЗКОНЕЧНОЙ дѣятельности духа, то, по мнѣнію Канта, нравственное сознаніе наше ПОСТУЛИРУЕТЪ, т.е. необходимо предполагаетъ существованіе и абсолютнаго существа - Бога, и безсмертной души, и свободной воли, такимъ образомъ свидѣтельства практическаго разума опредѣляютъ ВѢРУ человѣка въ эти высшія начала бытія, недоступныя теоретическому изслѣдованію и оправданію.

Въ третьей критикѣ, въ "Критикѣ силы сужденія" Кантъ слѣдуетъ все тому же методу, ищетъ тѣхъ безусловныхъ, субъективныхъ формъ, которыя опредѣляютъ жизнь ЧУВСТВА|въ"Критикѣ чистаго разума " изслѣдуетъ дѣятельность УМА, въ "Критикѣ практическаго разума" - дѣятельность ВОЛИ|, т.е. оправдываютъ необходимость и всеобщность ЭСТЕТИЧЕСКИХЪ сужденій нашихъ о красотѣ и цѣлесообразности вещей, и находитъ такія формы въ способности къ безкорыстному и необходимому наслажденію гармоніей формы и самого содержанія явленій опыта. Отсюда и возникаютъ идеи абсолютно прекраснаго и цѣлесообразнаго.

Такимъ образомъ Кантъ старался до конца въ анализѣ природы человѣческаго познанія и самопознанія выдержать одинъ и тотъ же принципъ: что РАЗУМЪ получаетъ изъ ОПЫТА лишь СОДЕРЖАНІЕ ощущеній, чувствованій и стремленій, не организуетъ это содержаніе своего внѣшняго и внутренняго опыта согласно прирожденнымъ, необходимымъ и всеобщимъ формамъ открывающимся нашему самосознанію *a priori*. Насколько это основное

положеніе всей теоріи познанія и метафизики Канта проведено имъ послѣ - довательно, мы сейчасъ увидимъ.

Прежде всего укажемъ историческое значеніе теоріи Канта. Благо - даря необычайной глубинѣ, послѣдовательности , логической строгости и остроумію анализа, благодаря тому, что въ немъ были предусмотрѣны и подвержены обсужденію всевозможныя частности каждой проблемы, которую Кантъ ставилъ, и что эти проблемы въ своемъ цѣломъ обнимали всѣ существенные интересы философіи предшествующихъ двухъ столѣтій и въ то же время открывалъ новыя богатыя перспективы для анализа человѣческаго разу- ма и окружающей дѣйствительности, Кантовское ученіе стало быстро пріо - брѣтать сторонниковъ сначала въ Германіи, а затѣмъ и въ другихъ странахъ и вся исторія философіи XIX в. есть исторія постепенныхъ побѣдъ и заво еваній, которыя дѣлала КАНТОВСКАЯ философія въ Европѣ,въ самыхъ различ - ныхъ направленіяхъ и съ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія. Несмотря на упорное сопротивленіе и самыя отчаянныя попытки многихъ оригиналь - ныхъ мыслителей избавиться отъ опеки и вліянія этого новаго міросозер - цанія, Кантовская философія на Западѣ побѣдила всѣ другія и въ самыхъ отдаленныхъ отъ нея, на первый взглядъ философскихъ ученіяхъ сказыва - ется ея неотразимое и незамѣчаемое часто самими мыслителями вліяніе. По временамъ торжествовали другія доктрины, которыя, казалось, исправля - ли или устраняли философію Канта, напр. въ Германіи системы Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта, Шопенгауера, во Франціи система Огюста Конта, въ Англіи ученія Милля и Спенсера, но торжество ихъ было КРАТКОВРЕМЕННО и вскорѣ открывалось, что все лучшее и наиболѣе прочное въ нихъ или взято у Канта, или предусмотрѣнно и гораздо полнѣе и глубже выражено имъ. Не только въ нынѣшней Новокантіанской метафизикѣ нѣмцевъ, но и въ современномъ АГНОСТИЦИЗМѢ французовъ и англичанъ и въ частности въ ЭВОЛЮЦІОННОЙ метафизикѣ Спенсера и въ новѣйшихъ транс - формаціяхъ ПОЗИТИВИЗМА легко обнаружить глубокое вліяніе Кантовской философіи, которая стала философской АТМОСФЕРОЙ нашего вѣка, и основной духъ которой вдыхается многими умами безсознательно, непроизвольно.

Великая историческая заслуга Канта состояла въ томъ, что онъ при - мирилъ на долгое время эмпирическую науку и метафизическое умозрѣніе, ограничивъ и первую и второе посредствомъ показанія каждой потребности человѣческаго духа ея мѣста и значенія. Скептицизмъ Юма и глубокій сен - суализмъ, матеріализмъ и атеизмъ французскихъ философовъ XVIII в. были побѣждены безусловно.

Литографія Тяжелова. Ист.Нов.Филос. съ разр.г.профес. Листъ 21-й.

„Наука, очевидно, имѣетъ объективную цѣну, ибо въ умѣ есть объективныя и необходимыя мѣры или нормы познанія, метафизика субстанціональнаго бытія, очевидно, должна быть ограничена, ибо эти нормы или формы познанія - субъективны, но тѣмъ не менѣе вѣра въ высшіе идеальныя начала мірового бытія и человѣческой дѣятельности отъ этого нисколько не можетъ пострадать, ибо эти начала являются необходимымъ предположеніемъ нашей практической дѣятельности, нашего нравственнаго существованія-."

Но у Канта въ его основоположеніяхъ было одно вопіющее ПРОТИВОРѢЧІЕ, котораго онъ не замѣтилъ и которое болѣе или менѣе ясно сознавалось его преемниками и повело именно къ борьбѣ ПРОТИВЪ Канта и попыткамъ устраненія его субъективнаго идеализма и исправленія его, съ другихъ точекъ зрѣнія. Это основное противорѣчіе вотъ въ чемъ заключается. Если человѣческій разумъ находитъ въ себѣ *a priori* безусловныя, всеобщія и необходимыя формы своей дѣятельности, и теоретической и практической, и поэтической или творческой, то какъ не можно утверждать, что ничто БЕЗУСЛОВНОЕ, объективно необходимое, и всеобщее не доступно познанію ТЕОРЕТИЧЕСКАГО-разума ?

По меньшей мѣрѣ слѣдуетъ предположить, что въ этихъ абсолютныхъ и апріорныхъ ФОРМАХЪ ПОЗНАНІЯ И ДѢЯТЕЛЬНОСТИ человѣческаго духу, раскрывается для теоретическаго разума абсолютная природа нашего собственнаго ДУХА и что положеніе Канта, что и наша собственная внутренняя жизнь открывается намъ также только въ ЯВЛЕНІЯХЪ невѣрно. Одно изъ двухъ: или мы въ своемъ самосознаніи находимъ ТОЛЬКО ЯВЛЕНІЯ, и тогда безусловныя формы познанія и дѣятельности разума - миражъ, или эти формы РЕАЛЬНО даны въ самосознаніи и тогда духъ открывается намъ не только въ своихъ явленіяхъ, но и въ АБСОЛЮТНОЙ своей природѣ.

Такимъ образомъ Кантъ самъ подалъ поводъ, своимъ ученіемъ о безусловныхъ формахъ познанія и дѣятельности человѣческаго духа, къ дальнѣйшему разысканію и изслѣдованію природы АБСОЛЮТНАГО, ОБЪЕКТИВНАГО БЫТІЯ, и на почвѣ Кантовской философіи возникла вновь цѣлая серія системъ, поставившихъ своею задачею проникнуть въ природу абсолютнаго ТЕОРЕТИЧЕСКИ, при чемъ это абсолютное признавалось то ДУХОМЪ, то ИДЕЕЙ, то абсолютной ОРГАНИЗАЦІЕЙ МАТЕРІИ, то абсолютной стихійной ВОЛЕЙ, какъ въ ученіи Шопенгауера, то абсолютнымъ МЕХАНИЗМОМЪ ЗАКОНОВЪ ПРИРОДЫ. Но замѣчательно, что всѣ философскія ученія нашего вѣка въ своемъ ученіи объ абсолютномъ и даже въ самомъ ОТРИЦАНІИ его бытія и познаваемости,

такъ или иначе, съ того или другого конца, примыкаютъ къ теоріи познанія Канта, исходя изъ его ученія о формахъ познанія, или изъ его же ученія о непознаваемости вещей въ себѣ и т.д.

Подробно разсматривать всѣ эти вѣтви и вѣточки на великомъ древѣ Кантовской философіи мы не станемъ, замѣтимъ только, что для насъ лично лучшимъ дополненіемъ и исправленіемъ системы Канта представляется ученіе Шопенгауэра о волѣ, такъ какъ именно это ученіе лучше другихъ указалъ на способъ перехода отъ абсолютныхъ формъ самопознанія къ идеѣ абсолютнаго начала бытія - воли, но и это ученіе въ свою очередь однако же требуетъ РАДИКАЛЬНАГО преобразованія и переработки. Поэтому для насъ несомнѣннымъ является, что БЛИЖАЙШЕЮ задачею философіи будущаго должно быть все таки устраненіе того коренного противорѣчія Кантовской философіи, на которое мы указали и которое никѣмъ не было вполнѣ удовлетворительно разрѣшено. Конечно, эта реформа должна совершиться не на почвѣ Кантовской теоріи знанія, какъ это безуспѣшно пытались дѣлать до сихъ поръ, а на почвѣ какой то совершенно НОВОЙ, еще невѣдомой ни для кого точки зрѣнія, радикально устраняющей ошибки Канта и въ тоже время способной не менѣе надежно обосновать всѣ тѣ великія истины интеллектуальнаго, нравственнаго и эстетическаго бытія человѣка, которыя Кантъ открылъ и такъ своеобразно обосновалъ. Нужно найти совершенно новый фундаментъ философіи, не менѣе, а еще болѣе прочный, чѣмъ тотъ, который былъ найденъ Кантомъ, не менѣе, а еще болѣе глубокій и широкій, находящійся въ полномъ согласіи съ интеллектуальными и нравственными запросами нашего времени.

Какъ его найти? Гдѣ его искать? Въ философіи Канта есть одна Ахиллесова пята, давно указанная, всѣми сознанная. Это его еще весьма наивная во многомъ произвольная и научно необоснованная ПСИХОЛОГІЯ. Со времени Канта психологія сдѣлала громадные успѣхи, открылись для нея и цѣлыя новыя области фактовъ и новыя области соображеній и умозрѣній. Въ особенности велики пріобрѣтенія послѣ - Кантовской психологіи ЧУВСТВА и психологіи ВОЛИ. Намъ лично думается, что именно и только на почвѣ этой новой усовершенствованной и глубже обоснованной психологіи вообще, и психологіи чувства и воли въ частности, можно побѣдить основное противорѣчіе теоріи познанія и метафизики Канта, найти новый фундаментъ и для теоріи знанія и для теоріи бытія и для философскаго ученія объ основахъ и устояхъ нравственной дѣятельности человѣка.

Когда наступитъ возможность новаго всеобъемлющаго философскаго по-

строенія, кѣмъ и въ какой странѣ оно будетъ осуществлено, мы не знаемъ. Мы только твердо убѣждены въ томъ, что такая реформа философіи и необходима, и вполнѣ возможна, и близка. И въ этомъ убѣжденіи насъ утверждаетъ тотъ все болѣе и болѣе возрастающій интересъ къ философіи среди образованнаго европейскаго общества, который замѣчается повсемѣстно въ послѣднія десятилѣтія, тѣ все болѣе и болѣе настойчивыя требованія удовлетворенія запросовъ мысли, чувствъ и воли, которыя къ философіи предъявляются. Будемъ надѣяться, что и наше отечество, наша русская философія сдѣлаетъ кое что для подготовленія предстоящей вскорѣ великой реформы философіи. Каждый изъ русскихъ философовъ долженъ трудиться по мѣрѣ силъ для достиженія общей цѣли, въ видахъ безкорыстнаго содѣйствія торжеству правды и идеала на землѣ. Ибо только во имя этой правды и идеала и возможна жизнь. "Человѣкъ живетъ духомъ," сказали мы въ своей первой лекціи, и та высшая гарантія духа, которую пытается осуществить философія своимъ воздѣйствіемъ на человѣческую жизнь есть величайшая и благороднѣйшая цѣль усилій для всѣхъ, кто можетъ вмѣстить указанную задачу, кто понимаетъ ея значенія.

Пусть борятся противъ философіи тѣ, кто не доросъ до самаго сознанія глубокой потребности нашей природы жить духомъ, высшими его идеалами, идеалами вѣчности и безсмертія. Пусть борятся противъ философіи тѣ, кто сознаетъ въ себѣ потребность идеальной жизни, но въ силу узости своего ума и чувства, ограниченности и инертности воли, можетъ довольствоваться смутными и туманными призраками или отрицаніями идеальныхъ запросовъ духа въ непосредственныхъ вѣрованіяхъ и мечтахъ человѣческой массы. Пусть борятся противъ философіи тѣ, кто боится свободной и смѣлой работы человѣческаго духа на пути къ духовному самоусовершенствованію, кто думаетъ, что душа дана человѣку, чтобы пребывать въ рабствѣ, что свободная воля дана ему для того, чтобы быть крѣпко связанной оковами традиціи, что сознаніе дано ему для того, чтобы успѣшнѣе превратить свою личность въ безсознательное автоматъ. Пусть, наконецъ, противъ философіи борятся тѣ, кто искренно стремится къ правдѣ, къ знанію, но думаетъ, что человѣческій разумъ такой необузданный и непокорный конь, что его должно постоянно сдерживать уздою чувственныхъ воспріятій и фактовъ опыта и что никогда не должно позволять ему мчаться рысью, развернувъ всѣ свои могучія силы. Много у философіи противниковъ - низость и грубость животной природы человѣка, - тупость мысли, слабость чувства, апатичность воли, - трусость, властолюбіе и эгоизмъ какъ свойства его нравственной природы,

наконецъ малодушіе и робость, внушаемыя прежними неудачами и объясня - емыя чаще всего невѣжествомъ, ограниченностью знаній о прошлыхъ судь - бахъ человѣческой мысли. Всѣ эти враги могущественны, и по временамъ философія, сокрушаемая неестественнымъ союзомъ этихъ разнородныхъ силъ уступала ихъ давленію и сама малодушно отказывалась отъ высокой задачи просвѣтлѣнія жизни, уясненія и примиренія высшихъ идеаловъ человѣческаго духа. Но такія разочарованія были недолговременны.

Являлись новые работники, новыя данныя для работы отвлеченной мысли, новыя требованія со стороны самой жизни, и вновь закипала дѣятельность анализа и синтеза высшихъ понятій человѣческаго ума. На развалинахъ старой возникала новая философія. Въ критическій періодъ, переживаемый нынѣ философіей, можно воскликнуть смѣло, пародируя французское изрѣче-ніе: "Le roi est mort, vive le roi", - философія умерла, да здравствуетъ философія," ибо умерла только старая философія, сама же философія, какъ глубочайшая потребность человѣческаго духа, осталась и всегда остается неприкосновенною. Сама философія будетъ по прежнему вести человѣчество отъ низшихъ міросозерцаній къ высшимъ, отъ меньшаго самосознанія къ большему отъ менѣе стойкаго служенія идеаламъ къ болѣе стойкому и энергическому. Въ этомъ ея вѣчный смыслъ и назначеніе.

Стр. 126, 4 стр. снизу: напис.: „The netural history of religion", слѣд. напис.: „Enquiry concerning human understanding."

2007051444